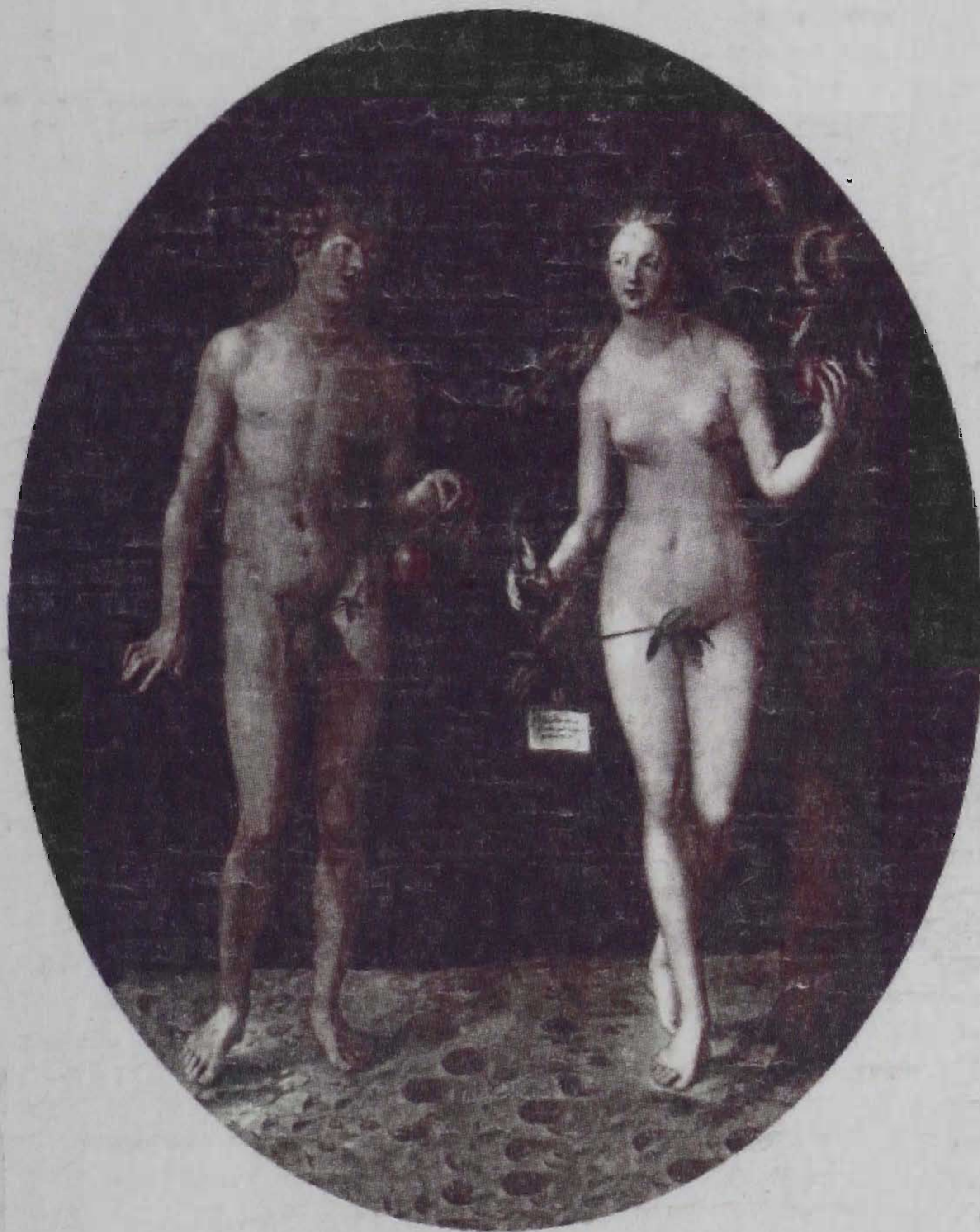


184

José Hernández Prado

El menos común de los gobiernos...

El sentido común según Thomas Reid y la democracia liberal



Azcapotzalco

C o l e c c i ó n e n s a y o s

José Hernández Prado (México, D. F., 1956) es profesor-investigador de tiempo completo en el Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. También es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de The Reid Society, sociedad académica internacional dedicada a promover la obra de Thomas Reid y los estudios sobre este filósofo escocés del siglo XVIII. En la colección Ensayos ha publicado anteriormente el número 5, *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid* (UAM-Azcapotzalco, México, 1998 y 2003) y el número 13, denominado *Textos filosóficos* de José María Vigil (UAM-Azcapotzalco, México, 2005). También es autor de otros volúmenes, como *La filosofía de la cultura de Antonio Caso* (División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Azcapotzalco, México, 1994), *Sentido común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso* (UAM-Azcapotzalco y Publicaciones Cruz O., México, 2002) y *Epistemología y sentido común* (División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Azcapotzalco, México, 2005).

El menos común de los gobiernos...

El sentido común según Thomas Reid
y la democracia liberal

COLECCIÓN
ensayos
16

El menos común de los gobiernos...

El sentido común según Thomas Reid
y la democracia liberal

José Hernández Prado

 **AZCAPOTZALCO**
COLECCIÓN BIBLIOTECA

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA



Casa abierta al tiempo **AZCAPOTZALCO**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

RECTOR GENERAL

Dr. José Lema Labadie

SECRETARIO GENERAL

Mtro. Luis Javier Valdivia

UAM
B1537
44-76

UNIDAD AZCAPOTZALCO

RECTOR

Dr. Adrián Gerardo de Garay Sánchez

SECRETARIA

Dra. Sylvie Jeanne Turpin Marion

COORDINADORA GENERAL DE DESARROLLO ACADÉMICO

Dra. Norma Rondero López

COORDINADOR DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

D.I. Jorge Armando Morales Aceves

JEFE DE LA SECCIÓN DE PRODUCCIÓN Y DISTRIBUCIÓN EDITORIALES

D.C.G. Edgar Erasmo Barbosa Álvarez Lerín

ISBN-10: 970310847-4

ISBN-13: 9-789703-108473

DISEÑO DE PORTADA Y FORMACIÓN

C.G. Gudelia Cortés Martínez

ILUSTRACIÓN DE PORTADA:

Adan y Eva, de Alberto Durero, 1507. Museo del Prado, Madrid

© José Hernández Prado

© Universidad Autónoma Metropolitana

Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas,

C.P. 02200 México, D.F.

Tel. 53 18 92 22 y 23

sec-editorial@correo.azc.uam.mx

Impreso en México

Printed in Mexico

Índice

Preámbulo	9
1. La relación entre la democracia y el sentido común	15
2. ¿Qué no es el sentido común?	25
3. El sentido común de los filósofos	37
4. ¿Qué es el sentido común?	47
5. El gran aporte del sensocomunismo reidiano	61
6. Sentido común y naturaleza humana	75
7. La tabla rasa y el representacionismo	87
8. El sentido común y la evolución	95
9. Hacia una noción no representacionista de las culturas humanas	107
10. El sentido común y la libertad	119
11. El liberalismo moral de Thomas Reid	129

12. Los liberalismos complementarios de Hume y Smith	143
13. Estado liberal, democrático y de derecho	155
14. El resentimiento estructural	169
15. La democracia como el menos común de los gobiernos	183
Referencias bibliográficas	197
Índice de nombres	207

*Para Guadalupe, cuya mente tan lúcida y noble
corazón me han enseñado la pertinencia del sentido
común, la humanidad y la democracia*

Preámbulo

Este libro es, con toda propiedad, un ensayo –ensayo en el sentido habitual de la palabra, es decir, un ejercicio de reflexión conjetural, más o menos articulado, completo y argumentado– sobre la relación entre el sentido común y la democracia como sistema o modo de gobierno. Propone que las sociedades modernas de todo el mundo *no* han arribado hasta la democracia liberal, de tipo electoral y constitucional, exclusivamente gracias a desarrollos culturales específicos, que pudieran haber marchado en direcciones diferentes a las que finalmente adoptaron, sino que esas sociedades lograron ello –y continúan accediendo a dicha democracia– como un asunto de sentido común o debido, en particular, a cierta sensatez, buen sentido o buen juicio, que justo las ha conducido hasta esa forma de régimen típica de una modernidad política, económica y cultural.

Desde luego, afirmar que la democracia liberal moderna es ante todo un producto del sentido común, obliga a examinar la importante cuestión acerca de en qué consiste dicho sentido; obliga a precisar la acepción en la que debe tomarse la expresión “sentido común”, para que tenga sentido la propuesta planteada. A tal respecto,

el presente ensayo busca apoyarse en las pesquisas de un gran filósofo del siglo XVIII, el escocés Thomas Reid, considerado en la actualidad como el iniciador de la moderna filosofía del sentido común. Es a partir de Reid –y de otros autores posteriores, pero afines a él– que se intentará esclarecer en las páginas subsecuentes la noción de este sentido, a fin de comprender cómo es que se establecen y consolidan por él las democracias liberales modernas. Se ensayarán explicaciones satisfactorias y convincentes en torno a la sensatez, la libertad, las grandes implicaciones de la democracia constitucional y la posible y nítida relación entre estas entidades. Por supuesto, una de las tesis subyacentes dirá que si les ha costado mucho trabajo a las sociedades arribar hasta la democracia y fortalecerla de modos eficientes y redituables, ello puede deberse a una explicable, pero lamentable y resoluble falta de sentido común o de sensatez, aunque hay qué precisar lo que se quiere plantear con ello.

Por último, si bien este ensayo aborda temáticas universales, es imposible que su planteamiento no ocurra en un contexto histórico-social específico y por ello quiere permitirse ciertas consideraciones amplias y mínimamente delineadas en torno a México y sus circunstancias políticas recientes, justo las que tienen qué ver de un modo nítido con la cuestión a desarrollar. No se trata de un ensayo “sobre México”, pero sí de uno que desea que sus señalamientos contribuyan a entender mejor a nuestro país y otras sociedades que se le parecen.

Es importante mencionar que María de Guadalupe González Aragón, Marco Antonio Estrada Saavedra, Juan Manuel Ortega Riquelme y Xavier Rodríguez Ledesma leyeron cuidadosamente el borrador de este ensayo, el cual se benefició extremadamente de sus agudas observaciones críticas. Estudiantes y colegas varios conocieron, además, diversas partes del texto e hicieron comentarios muy útiles e iluminadores al autor. Otro atento lector del ensayo

merece una mención y un agradecimiento muy especiales: el destacado artista plástico y periodista liberal, Enrique Canales Santos, fallecido en este año de 2007 –descanse en paz don Enrique, pero no así su “mexicar”...–. Finalmente, los siempre atentos y cuidadosos editores del volumen fueron Edgar E. Barbosa Álvarez Lerín y Gudelia Cortés Martínez. Ojalá que quienes ahora se acercan a sus capítulos, encuentren sugerentes y esclarecedoras algunas de sus propuestas, tanto como pertinentes y útiles para disipar confusiones capaces de afectar nuestra acción cívica y nuestra realización humana.

“A esta sazón dijo Sancho: ‘también en Candaya hay alguaciles de corte, poetas y seguidillas, por lo que puedo jurar que imagino que todo el mundo es uno...”

“La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres...”

Miguel de Cervantes. Don Quijote de la Mancha, 1615.

1. La relación entre la democracia y el sentido común

En un libro que publicó recientemente el comentarista político mexicano, Jesús Silva-Herzog Márquez,¹ puede leerse que en 1945 el célebre filósofo político liberal Isaiah Berlin pasaría unos cuantos días en nuestro país, concretamente en Cuernavaca y la Ciudad de México, para aliviar un malestar que contrajo cuando laboraba en Washington, D.C., como funcionario de la Embajada Británica en los Estados Unidos. El sol y el clima de la capital morelense sentaron de maravilla al pensador político inglés, pero no así su impresión de los mexicanos. México se le reveló —destaca Silva-Herzog— como un país tosco, introvertido y cruel; muy imaginativo, pero también poco civilizado. Sus habitantes tenían un temperamento profundo y rico, pero eran, asimismo, supersticiosos y bárbaros. Esta nación, dictaminaba Berlin —y así lo escribiría en su texto nuestro compatriota politólogo—, “difícilmente podía formar

¹ *La idiotez de lo perfecto. Miradas a la política* (Silva-Herzog Márquez, J. 2006).

parte de la civilización liberal”. Era casi imposible trasplantar la democrática “planta inglesa” a un suelo como el mexicano. “La libertad necesita encontrar una cultura de tolerancia y una historia de paz”. El liberalismo es sólo para países ricos o desarrollados material y culturalmente. “Liberalismo para los que no lo necesitan”,² sentenciaba berlinianamente Silva-Herzog Márquez, a modo de resignada conclusión.

Reproducimos esta anécdota porque su significación nos parece descorazonadora. Isaiah Berlin (1909-1997) fue uno de los grandes teóricos del liberalismo político del siglo xx. Su obra es uno de los puntales de la teoría actual de la democracia liberal moderna, que es electoral, representativa y constitucional. Por ello, si en opinión de este distinguido filósofo, México y otras naciones semejantes a él no eran terreno propicio para el liberalismo, tampoco lo serían, entonces, para ese tipo de gobierno que predomina en las sociedades más avanzadas del mundo —la mencionada democracia—, en cuanto sociedades caracterizadas por su amplia prosperidad y su crecimiento económicos, así como por una gran estabilidad política y una notable capacidad para no perecer o menoscabarse ante las divergencias de sus ciudadanos, divergencias que, por el contrario, son bien aprovechadas para preservar e incrementar esas prosperidad y estabilidad.

Es un lugar común decir que las actuales grandes potencias económico-políticas europeas y norteamericanas pertenecen a esa clase de sociedades políticas; que son, pues, democracias constitucionales y representativas bien institucionalizadas. Pero existirían muchos otros lugares del planeta donde la democracia liberal se ha abierto camino, junto con prósperas economías emergentes o ya decididamente poderosas; sitios tan dispares como Costa Rica o Chile

² Silva-Herzog Márquez, J., 2006, pp. 151-152.

en Centroamérica y Sudamérica; Japón o Corea del Sur en el extremo Oriente; Sudáfrica en el continente africano; Hungría o la República Checa en el oriente de Europa o bien España e Irlanda en el corazón de Europa occidental. Además, se agitan vientos de democratización en todos lados del mundo, ya sea porque los pueblos han adoptado estructuras democráticas como fachada eficaz para sus formas tradicionales –y más bien autoritarias– de gobierno, o porque en ellos existen fuertes tendencias en favor de la puesta en práctica de aquellas estructuras.

Hay asimismo, desde hace lustros, un fuerte movimiento global en pro de los llamados derechos humanos, los cuales han modificado paulatinamente la percepción de la opinión pública mundial con respecto a variadísimos abusos de poder y a las enormes carencias humanitarias que se presentan en todas partes del orbe. En otros tiempos, los gobiernos del mundo podían mirar impasibles atrocidades humanas y sociales acaecidas en diversos sitios del planeta, tales como guerras, hambrunas, genocidios, persecuciones y matanzas relacionadas con la “pureza étnica”, discriminaciones flagrantes a porciones muy amplias de la población, etcétera. Hoy, curiosa y felizmente, esa actitud ya no es tan fácil de suscribir ni de tolerar.³

Resulta claro, entonces, que los pueblos de la tierra muestran hoy una mayor o una menor aspiración hacia la democracia liberal moderna. ¿Pero estarán muchos de esos pueblos profunda o “estruc-

Cuando la Asamblea Popular Nacional de China incorporó a la Constitución de ese país el reconocimiento a la propiedad privada, el 16 de marzo de 2007, el Primer Ministro, Wen Jiabao, declaró: “la democracia, la libertad, el imperio de la ley, los derechos humanos, la igualdad y la fraternidad no pertenecen únicamente al capitalismo, sino que son logros alcanzados tras muchos años de historia por las civilizaciones; valores comunes que todos los seres humanos buscamos”. Diario *Reforma*, Sección Internacional, p. 1, 17 de marzo de 2007.

turalmente” incapacitados para alcanzar y aprovechar la democracia constitucional y representativa, en beneficio de sus heterogéneos y numerosos miembros? ¿Tenía razón Isaiah Berlin cuando pensó que el liberalismo era, en rigor, exclusivo de quienes menos lo necesitan? Este ensayo tratará sobre todo de esta cuestión. Según el pensador explicado por Silva-Herzog, el liberalismo es un “invento inglés” y, por lo tanto, quizás pudiera ser, en principio, inaplicable en muchas latitudes del mundo. La razón parecería obvia si se acepta que ningún producto político-cultural anglosajón está hecho para funcionar en México, Venezuela, Nigeria o Irán, como tampoco nada mexicano o iraní operaría a la perfección en Inglaterra o en Australia. Pero la estricta democracia moderna nació en los Estados Unidos⁴ y ahora es aprovechada, con inmensa solvencia, por países tales como Francia, el Reino Unido, Alemania, Canadá, España, Holanda, Sudáfrica, Chile y un larguísimo etcétera. Lo cierto es que abundantes naciones han logrado hacer operativa la democracia, mientras que muchas otras no.

La tesis que reivindica el presente ensayo es que todas las naciones del mundo –y entre ellas, por supuesto, México– son capaces de alcanzar y materializar una democracia bien institucionalizada, desde luego que con mayores o menores esfuerzos y dificultades, que aquí habrán de examinarse. Y esas naciones pudieran lograr dicha

⁴ Los Estados Unidos de América surgieron como una sociedad europea literalmente trasplantada a suelo norteamericano, por cierto que con una notable incapacidad de sus miembros originarios para incluir en su sociedad política a los indígenas nativos con los que se encontraron y a los esclavos negros que llevarían a sus plantaciones del sur. Sin embargo, esta nueva nación prescindió en forma explícita de un régimen monárquico y creó a finales del siglo XVIII la moderna figura del Presidente de la República. Los Estados Unidos fueron al principio una auténtica curiosidad en el contexto de los poderosos estados europeo-occidentales, pero a la larga esos mismos estados seguirían el ejemplo de la joven Unión Americana y se convirtieron, en la práctica, en modernas repúblicas democráticas.

democracia constitucional y representativa moderna porque ella es, al final de cuentas, un claro asunto de *sentido común*; es, en rigor, un *producto* de ese sentido, aunque un sentido común *bien o mejor comprendido* que como se le entiende de manera habitual, es decir, como estricta mentalidad histórico-cultural, conocimiento ordinario o simple conjunto de prejuicios vulgares. Ya explicaremos con suficiente detalle todo este punto acerca de un “sentido común bien entendido”, pero, por el momento, digamos que la democracia es, sencillamente, algo en extremo sensato, pues es la forma de gobierno que es posible considerar la más razonable, juiciosa o sensata de todas cuantas haya puesto en práctica, cultural e históricamente, la humanidad en sus variadísimas sociedades políticas. Son celebérrimas y muy atinadas las palabras –cargadas de gran ironía– de Sir Winston Churchill (1874-1965), en el sentido de que “la democracia es la peor forma de gobierno, con excepción de todas aquellas otras que han sido experimentadas...”.⁵ Es posible alegar, en efecto, que otros tipos de régimen político, por ejemplo, las monarquías, las llamadas teocracias o, inclusive, las dictaduras de todo tipo, han dado lugar a gobiernos sensatos en determinados contextos y situaciones.⁶ Pero la democracia sería la forma *institucional* de gobierno más sensata o razonable de todas, porque no depende de la bondad, la sabiduría o la prudencia de ciertos gobernantes no elegidos por una ciudadanía responsable. La democracia instala, más bien, a gobernantes que dependen, precisamente, de la presunta bondad, la sabiduría o la prudencia de los ciudadanos que sustentan esa democracia.

⁵ Citado por Steven Pinker, 2002, p. 296.

⁶ Aristóteles ya afirmó esto en el Libro Tercero de su *Política*, cuando escribió que todos los tipos de gobierno legítimo –la monarquía, la aristocracia y la *politeia*, es decir, la república– eran capaces de promover el bien común. Véase Aristóteles, *Política*, 1973 p. 218.

La democracia, defenderá este ensayo, no es únicamente un gran invento o, mejor dicho, un descubrimiento cultural limitado a algunos tipos de seres humanos; no es un hallazgo que tan sólo pueda operar en determinados contextos socio-histórico-culturales. Se requiere, en efecto, de ciertas condiciones históricas y culturales específicas para que puedan desarrollarse las *técnicas* más adecuadas a un régimen democrático –por ejemplo, los mejores procedimientos electorales para una ciudadanía educada e informada en mayor o menor grado; los mecanismos más convenientes para un equilibrio eficaz de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial; etcétera–, pero, en *sí misma*, la democracia, tanto como la *aspiración* hacia ella y su posible realización, con vistas a que logre prosperar con las técnicas más apropiadas para su buen funcionamiento, son algo que pertenece a toda la humanidad; son algo muy claramente relacionado con la constitución natural y cultural de los seres humanos en general y en cuanto especie animal que intenta sobrevivir y desenvolverse en el planeta. Ser plenamente humano equivale, entonces, a ser un auténtico demócrata, dirá el ensayo que contiene este libro. No haber accedido hasta la democracia política moderna significa no haberse realizado como seres humanos plenos, con total independencia de que seamos ingleses, polacos, libaneses o mexicanos.

Pero mostremos en este justo momento por qué la democracia construida y defendida con las ideas liberales pudiera considerarse como la forma más sensata de gobierno que haya ingeniado la humanidad. La democracia es el gobierno *del* pueblo o de la gente, *por* el pueblo y *para* la gente, sentencia la frase atribuida al malogrado presidente norteamericano, Abraham Lincoln (1809-1865).⁷ Con ello,

⁷ Consúltese Holmes, Stephen, 1995, p. 32. Allí escribiría Holmes que “la idea de Lincoln del gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo... era una extensión y no una negación o un retroceso de las ideas liberales”.

Lincoln quería decir que la democracia es el gobierno que se procura a sí mismo un conjunto definido de ciudadanos, los cuales se consideran iguales ante la ley y se hacen políticamente responsables del gobierno que erigen. Esos ciudadanos designan mediante el voto a representantes cuyo deber es establecer las leyes pertinentes, aplicarlas y hacerlas cumplir con el objetivo de proteger los derechos y las libertades de todos y lograr que mejoren y prosperen las condiciones de vida de la población en general. Se habla aquí de todo tipo de leyes: de aquellas fundamentales consignadas en una Constitución o una “carta magna” y de aquellas otras secundarias que necesitarán ser coherentes con las disposiciones constitucionales. Por ello, puede afirmarse que la democracia liberal moderna es electoral, representativa y constitucional.

Los ciudadanos de las democracias eligen con libertad, mediante la aplicación del principio de mayoría, autoridades ejecutivas y legislativas que deben rendirles cuentas y que permanecerán en el poder sólo durante el tiempo que decidan los propios ciudadanos a través de sus leyes. Las minorías que reconocen su derrota electoral tienen derecho a ser respetadas y a difundir sus ideas, con el propósito de que se puedan convertir, en un futuro más o menos cercano, en opciones mayoritarias triunfantes. Las autoridades electas no pueden eternizarse en el poder, ni lo ejercerán más allá de sus esferas acotadas de acción, de modo tal que se conjure con eficiencia el célebre apotegma del liberal decimonónico inglés, John Emerich Edward Dalberg Acton, Lord Acton (1834-1902), conforme al cual “el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente”. Según Lord Acton, esto ha quedado más que demostrado con amplitud por la historia política del mundo y, en consecuencia, la democracia moderna es el medio más adecuado para controlar al poder político, siempre incorregiblemente ambicioso. Tenía razón, entonces, Sir Winston Churchill.

La democracia liberal es la forma de gobierno más sensata que haya desarrollado la humanidad.

Como la democracia electoral, representativa y constitucional es un gobierno que se dan a sí mismos ciudadanos libres, iguales ante la ley y responsables —quizás ya en todo el mundo actual y muy sensatamente, ciudadanos de los dos sexos—, no es gratuito que fuera sobre todo el liberalismo la doctrina política, económica y filosófica que más impulsara históricamente a la democracia y que lograra hacerla valer —que no imponerla— en el panorama político moderno y contemporáneo. El liberalismo es, sencillamente y en principio, la reivindicación de las libertades humanas, es decir, del libre ejercicio de ciertas capacidades que por nuestra constitución natural y cultural, los seres humanos podemos desplegar, a saber, la libertad de pensar, de expresarse, de actuar de manera moral y responsable, de asociarse como mejor nos parezca para alcanzar determinados fines, de ser respetados en nuestra persona y en aquellas cosas de las que podemos y debemos hacernos para vivir mejor —es decir, nuestras propiedades o nuestro patrimonio—, entre otras.

Las libertades humanas dan lugar, a su vez, a los llamados “derechos”, en especial a los derechos humanos, que son muy variados —el derecho a pensar y expresarse, el derecho a educarse, el derecho a votar, el derecho a no ser utilizados por nadie sin un consentimiento propio, etcétera— y todos esos derechos, por supuesto, propician además unos deberes —morales, políticos y sociales— extremadamente diversos. El planteamiento de las libertades, los derechos y los deberes humanos, sin embargo, permanecerá siempre como un claro *ideal* y, en la medida en que este ideal se relacione con muy heterogéneos regímenes democráticos, la democracia política se presentará, asimismo, como *un ideal también* que no se ha cumplido a cabalidad en ninguna parte del mundo, aunque, en efecto, ciertas colectividades humanas, más o

menos unidas por su cultura y una lengua y circunscritas a determinado territorio, hayan logrado implementarla con mayor éxito que otras.

Si la democracia es un ideal antes que una realidad sociológica vigente en el mundo actual, vale la pena equipararla entonces o compararla con el sentido común, el cual sería también, en alguno de sus significados lingüísticos, un simple ideal del comportamiento humano. ¿Pero cuál significado lingüístico? Precisamente el de *sensatez*. El sentido común, entendido como sensatez, no abunda en ninguna parte del mundo o entre los seres humanos maduros y mínimamente saludables de cualesquiera contextos histórico-geográficos. De ese sentido común afirma un refrán popular, reiterado en numerosas lenguas actuales, que es “el menos común de los sentidos”. Una frase célebre de Voltaire expresaría la misma idea con ingenio poético un tanto menos brillante –“el sentido común no es tan común”– y exactamente lo mismo quería expresar el sabio japonés Yoritomo Tashi, cuando escribió, a principios del siglo xx, que el sentido común es “el arte de resolver los problemas”, pero no el de plantearlos o el de crearlos.⁸ Si el sentido común, en cuanto sensatez, es “el menos común de los sentidos”, entonces la democracia, como forma ideal de gobierno político, puede considerarse “el menos común de los regímenes”. El gobierno democrático es hoy por hoy “el menos común de los gobiernos”, si aquello que se busca o se quiere es alcanzar un gobierno perfecto que realice a plenitud los grandes ideales de la democracia liberal electoral, representativa y constitucional. Pero ese “menos común de los gobiernos” pudiera y de-

⁸ Véase Yoritomo Tashi, *El sentido común en doce lecciones* (1916), 1953, p. 15. La frase de Voltaire puede encontrarse en muchas direcciones electrónicas de la red mundial de computadoras personales, una de ellas, por ejemplo, www.brainyquotes.com/quotes/authors/v/voltaire.html

biera existir en todas las sociedades humanas del mundo. Al menos esto es lo que persigue argumentar y justificar nuestro ensayo.

La democracia política moderna, sin embargo, está hoy más extendida de lo que pareciera y hay una nítida tendencia histórica mundial a adoptarla y adaptarla en diferentes culturas y latitudes. La democracia se aproxima a sus versiones más perfectas sólo en contadas naciones del mundo y así también el sentido común, como esa sensatez que todas las personas desearían, por lo menos, para los grandes líderes y gobernantes políticos de la actualidad. Pero de igual manera que hay una limitada democracia real que se expande por todo el planeta, el presente escrito querrá explicar, asimismo, que hay un sentido común presente en la totalidad de los seres humanos, en cuanto miembros que somos de la especie *homo sapiens sapiens* —una especie que ha tenido múltiples y variadísimos modos de ser culturales a lo largo de su presencia histórica en la Tierra— y que es *condición* para el desarrollo de aquel sentido común que es razonabilidad o sensatez.

Ha llegado, pues, el momento de comenzar a explicar qué puede entenderse —justo del modo más sensato posible— por sentido común: *qué es el sentido común*, aunque quizás una buena manera de preparar el terreno para responder a esta pregunta sea considerar, justamente, la interrogante inversa: *qué no es el sentido común*. Procederemos así porque al sentido común es factible confundirlo de manera muy fácil y frecuente con otras realidades tales como las mentalidades colectivas histórico-culturales, el conocimiento ordinario y los prejuicios tradicionales. Será precisamente este punto el que abordaremos a continuación.

2. ¿Qué no es el sentido común?

Muchos autores han tratado al sentido común a lo largo de la historia. Puede destacarse, en especial, a los filósofos y los sociólogos. Estos últimos aparecieron, por supuesto, hace menos tiempo que los primeros –lo hicieron a partir del siglo XIX– y varios de ellos hablarían expresamente del sentido común, por ejemplo, Émile Durkheim (1858-1917), Alfred Schutz (1899-1959), Pierre Bourdieu (1930-2002) o Anthony Giddens (n. 1938). Otros autores de la tradición científico-social, en concreto de su veta marxista, también aludieron con claridad –aunque en rigor, con reducida especificidad– al sentido común, sobre todo, el propio Karl Marx (1818-1883) o el italiano Antonio Gramsci (1891-1937). No revisaremos en este ensayo a todos estos autores; tan sólo concederemos atención a algunos de ellos, que nos parecen muy relevantes para comprender la aproximación de la sociología al sentido común. Sin embargo, existe una constante en los tratamientos sociológicos y en general científico-sociales del sentido común; constante o denominador común que resultaba ya ostensible en los textos de Karl Marx y, sobre todo, en los de Émile Durkheim. Esa constante se refiere a la concepción

del sentido común como sinónimo de mentalidad histórico-cultural, sostenida por una colectividad humana en determinado tiempo y lugar; mentalidad que, por cierto, incluiría “conocimientos ordinarios” suscritos por la gente y prejuicios vulgares que es posible disipar con la ciencia o el conocimiento “más serio”.

Es sobre todo por el influjo de la sociología que con frecuencia pensamos hoy al sentido común como una entidad cultural que cambia de sociedad en sociedad y de época en época. Tendemos a creer, por ejemplo, que en Francia algunas cosas han sido, desde hace mucho tiempo, “de sentido común” –digamos, acompañar la comida “fuerte” del día con un poco de vino–, mientras que otras sólo llegarían a serlo recientemente –por ejemplo, escuchar palabras escasamente elegantes en las transmisiones de televisión–. En México, el sentido común nos habría movido “desde siempre” a gustar de las tradicionales “canciones rancheras”, o bien a soportar con estoicismo cualesquiera protestas públicas que nos impidan el libre tránsito de vehículos para llegar a nuestras citas de trabajo, o inclusive al hospital con una persona enferma. En resumidas cuentas, la ciencia social ha querido y acaso logrado convencernos de que el sentido común equivale a las mentalidades histórico-social-culturales; mentalidades que incluirían saberes o conocimientos ordinarios –por ejemplo, el sol “sale y se pone” todos los días– y prejuicios poco o bastante habituales –por ejemplo, pensar que hay trabajos “propios de hombres” y trabajos “exclusivos para mujeres”–.

Esta manera sociológica de comprender al sentido común recibiría su primer y gran impulso formal en los escritos del clásico francés de la sociología, Émile Durkheim. Desde el prefacio a la primera edición de su célebre libro, *Las reglas del método sociológico*, de 1895, Durkheim esbozó ciertas tesis que es posible ordenar de la siguiente manera:

1. En las sociedades actuales hay siempre una serie de “prejuicios tradicionales”, que identifican y caracterizan a los mismos objetos que, por su parte, identifica y caracteriza igualmente la sociología –por ejemplo, la familia, el Estado, la vida religiosa, el sistema económico, etcétera–; por supuesto, esos prejuicios entienden a aquellas realidades de un modo distinto de como las concibe la disciplina sociológica;
2. Tales prejuicios tradicionales son sostenidos por “el vulgo” y consisten, por consiguiente, en “las opiniones comúnmente aceptadas” por él;
3. El vulgo, que cultiva aquellas opiniones comunes, se desconcierta ante los descubrimientos científicos que producen concepciones distintas a las de las opiniones y prejuicios tradicionales;
4. Los prejuicios tradicionales y las opiniones comunes son propiamente el *sentido común*, y los científicos que se apartan de aquellos prejuicios y opiniones, se alejan también del sentido común;
5. El sentido común ha perdido su autoridad en todos los terrenos del conocimiento científico y está a punto de perderla, asimismo –sugeriría Durkheim en 1895–, en el novedoso ámbito de la sociología;
6. El sentido común –con sus opiniones y prejuicios– se impone siempre a los individuos de manera inadvertida y los sumerge en sus propios “criterios” y “modos de pensar” –desde luego, sin que tales individuos se den cuenta de ello–. En consecuencia, el sentido común *engaña*; es un hecho social que desorienta cognoscitivamente a los actores sociales;
7. El sentido común es contrario a la ciencia y siempre se requiere de un esfuerzo metódico para escapar de su dominio espontáneo e inconsciente; y, por último,
8. El sentido común engaña en forma sostenida y creciente, justo en la medida en que sea menos evidente para quienes lo sostiene

nen; mientras más ignoremos al sentido común, más nos engañará con eficacia y facilidad.¹

Estas ocho propuestas durkheimianas sobre el “sentido común” conformarían una teoría sociológica del mismo, que fue secundada y profundizada por sociólogos posteriores, por ejemplo, Alfred Schutz, Pierre Bourdieu y Anthony Giddens. Ella fue también anticipada por otros estudiosos de los asuntos económico-sociales, por ejemplo y como ya se apuntó, el célebre Karl Marx, quien en el inciso “4. El carácter fetichista de la mercancía y su secreto”, del capítulo primero del Libro Primero de *El Capital* –del año 1867–, escribiría que los seres humanos vivimos permanentemente engañados por las realidades del mercado capitalista, engaño que sólo se puede superar con una verdadera “crítica de la economía política”.² Marx propondría, por ende, una genuina ciencia del mundo social –aquella que su colega Friedrich Engels llamaría el “materialismo histórico”– capaz de remontar las “mistificaciones” de la “ideología dominante”, compuesta por los modos de pensar de los seres humanos, atrapados en estructuras económicas clasistas que, a la larga, es factible dejar atrás.

El concepto marxista de ideología como “falsa conciencia” de las realidades económico-sociales, reaparecería transfigurado en el capítulo II de las mencionadas *Reglas del método sociológico*, de Durkheim. Este capítulo examinaba el concepto de *prenoción ideológica* y quería reforzar la teoría sociológica del sentido común esbozada líneas arriba. Las prenociones ideológicas, de acuerdo con Durkheim, son esas ideas parciales, sesgadas y desatentas que tenemos todos acerca de las cosas del mundo natural y social y que nos

¹ Véase Durkheim, Émile, 1989, pp. 31-32.

² Marx, Karl, 1978, Libro Primero, Volumen 1, pp. 87-102.

son necesarias y útiles para desenvolvernó exitosamente entre ellas. Tales prenociones serían superables, a juicio de Durkheim, por las nociones científicas que generan las ciencias y la sociología, las cuales son mucho más certeras y útiles que las prenociones ideológicas.³

Estas tesis de Durkheim sobre el sentido común fueron retomadas, profundizadas y sofisticadas por el autor sociológico austriaco-norteamericano, Alfred Schutz, quien escribió en su ensayo de 1953, “El sentido común y la interpretación científica de la acción humana”,⁴ que existe un “pensamiento de sentido común” distinto del “pensamiento científico o de la ciencia”, que debe y puede ser superado por este último. Al igual que el “pensamiento científico”, el “pensamiento de sentido común” se compone de “idealizaciones”, es decir, ideas o conceptos que produce el entendimiento humano. A diferencia de lo que ocurre con la ciencia, el sentido común desconoce que sus “idealizaciones” son precisamente tales y estima erróneamente que son nociones objetivas de las cosas y hechos reales.

Según Schutz, tanto la ciencia, como el sentido común son construcciones conceptuales o ideales del mundo. Para ambos, el mundo es justo como se lo entiende o se lo comprende, sólo que el sentido común concibe al mundo de ciertas maneras, creyendo que dichas maneras son objetivas, y la ciencia más bien lo entiende de formas distintas, que se asumen plenamente como simples modos de comprender al mundo, de idealizarlo o de conformarlo conceptualmente. La ciencia sabe, para comenzar, que nuestra percepción no es un simple acto de recepción de datos sensoriales, sino más bien uno de creación ideal de los objetos percibidos, con elementos que provienen en parte de la estricta recepción de ciertos datos, y en

³ Véase Durkheim, É., 1989, pp. 69-73.

⁴ Consúltese Schutz, Alfred, 1995, pp. 35-70.

parte de una atribución –a esos objetos– de un número de rasgos no recibidos mediante los sentidos; rasgos que pondría la mente y que completan nuestra noción de los objetos que percibimos.⁵ La ciencia no cae presa, entonces, de una “ilusión de objetividad” que, en cambio, sí afecta al sentido común de las personas.

Las propuestas schutzianas, en efecto deudoras del viejo idealismo epistemológico de George Berkeley (1685-1753) y, más puntualmente, del idealismo trascendental de Immanuel Kant (1724-1804) y la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938), conducirían a su autor a afirmar que las idealizaciones del sentido común son, en principio, nociones tales como las de “‘montañas’, ‘árboles’, ‘animales’, ‘hombres’, etcétera”,⁶ es decir, nociones que la sociología llama “tipos personales” o “tipos de cursos de acción”, o más técnicamente, “tipificaciones” –conceptos de clases de objetos y hechos observables del mundo– y “recetas” –conceptos de acciones y procedimientos vinculados a esas “tipificaciones”–. Al ver lo que llamamos un “perro grande”, por ejemplo, sabremos o tendremos que aprender cómo conducirnos con prudencia frente a él. La sociología habla así, mediante sus propias “idealizaciones”, de un “adulto alerta” que se mueve por el mundo –su mundo– con un “acervo de conocimiento a mano”, integrado con “tipificaciones” y “recetas” que sólo en parte ha desarrollado por sí mismo, pues en general las recibió de otros “adultos” que, junto con él, han dado forma a lo que también llama la sociología un “nosotros”. Todo “nosotros” maneja un universo dado de tipificaciones y recetas y se distingue de ciertos “ustedes” y de “otros”, que suscriben diferentes universos de tipificaciones y recetas. Por supuesto, todos los “nosotros” se sub-

⁵ Véase Schutz, A., 1995, pp. 35-37.

⁶ Consúltase Schutz, A., 1995, p. 39.

dividen en “contemporáneos” –si comparten un mismo “tiempo”– en “antecedentes” –si existieron en lo que se entiende como el pasado– y en “sucesores” –si se supone que existirán “después”–, cuyos mundos son y tendrán que ser diferentes en algún grado.

Schutz retomó así la concepción durkheimiana del sentido común y la sofisticó en extremo, introduciéndole un claro sesgo filosófico –epistemológico– idealista y fenomenológico, que no estaba presente en el clásico francés de la sociología. Esto es tanto más ostensible si se considera la categoría schutziana de “acción razonable o sensata”, concebida por el sociólogo fenomenólogo como una adecuación de las acciones sociales a los criterios que se desprenden de las “tipificaciones” y las “recetas” de los “nosotros”.⁷ Siguiendo a Schutz, por ejemplo, podemos suponer que en todo país de los llamados desarrollados, es *razonable* depositar en el correo un envío que deba llegar a otra ciudad en sólo tres o cuatro días, lo que, por supuesto, sería insensato intentar o siquiera desear en un país no desarrollado. Quien diga que es *irrazonable* que en un país de esta triste condición, el servicio postal no pueda funcionar como lo hace en las naciones desarrolladas estará apelando a una inexistente y cuestionable sensatez universal y expresándose del típico modo inútil e impertinente en que lo harían los integrantes de su respectivo “nosotros”, es decir, un modo estrictamente incomprensible para los “nosotros” del envidiable mundo desarrollado.

Por su parte, el sociólogo inglés Anthony Giddens publicaría en 1976, *Las nuevas reglas del método sociológico*,⁸ donde introdujo el interesante concepto de la “doble hermenéutica”, presente en las ciencias sociales y la sociología. “Nadie sostendría que el mundo natural construye narraciones sobre sí mismo”, escribió Giddens en

⁷ Véase Schutz, A. Loc. Cit., p. 56.

⁸ Véase Giddens, Anthony, 2001, pp. 174-186.

su Introducción de 1993 a ese libro –cuyo título era, obviamente, un homenaje a la vez que una crítica a Émile Durkheim–.⁹ El entomólogo que investigue, por ejemplo, el comportamiento de determinados insectos, no se topará con el problema de considerar las concepciones u opiniones que esos insectos puedan tener de su propio comportamiento. En cambio, el sociólogo será incapaz de conocer realidades vinculadas a determinados actores sociales, si no conoce y considera primero aquellas nociones que han forjado los propios actores sociales acerca de dichas realidades. Y tales nociones serán las creencias del sentido común de las que surgen, inclusive, los conceptos sociológicos, que a su vez influyen sobre dichas creencias. De acuerdo con Giddens, la sociología está necesariamente afectada por el sentido común y este sentido se “sociologiza” en forma constante.

Giddens, al igual que Durkheim o Schutz, diría que en todo contexto social, histórico y cultural existe siempre un pensamiento de sentido común que es superable por el pensamiento científico-social, pero a diferencia de sus predecesores sociológicos, Giddens también ha sugerido que el pensamiento de sentido común no debe menospreciarse y mucho menos se debe descartar en las disquisiciones científicas, pues a menudo se revitaliza y renueva, curiosamente con los propios aportes de las ciencias en general. Por consiguiente, el sentido común no engaña de manera sistemática, pues de hecho logra contribuir a un conocimiento de las situaciones sociales, aunque, por otro lado, ese conocimiento de las ciencias sociales siempre tiene que ser contextual y limitado, además de que enriquecerá las concepciones del sentido común, dejando la impresión de que aquellas ciencias son superfluas, innecesarias o, por lo menos, y como lo dijera el sociólogo alemán Max Weber (1864-1920) desde

⁹ Consúltese Giddens, 2001, p. 26.

1904, “eternamente jóvenes”; es decir, incapaces de una maduración semejante a la reconocida en las ciencias formales y naturales.¹⁰

En última instancia, Giddens ha dado forma, junto con Durkheim y Schutz, a una concepción del sentido común de acuerdo con la cual éste es mentalidad histórica y sociocultural integrada por ideas específicas o “de sentido común” –conocimientos ordinarios y prejuicios vulgares–, que pueden enmendarse y complementarse con las aportaciones de las ciencias, principalmente sociales.

Ahora bien; si para la sociología el sentido común ha sido mentalidad histórica y cultural que incluye conocimientos ordinarios y opiniones y prejuicios que conforman idealmente al mundo, estaría claro que, según la aproximación habitual de esta disciplina al sentido común, ese sentido *está conformado por ideas específicas*, nociones, concepciones o, mejor dicho –como ha querido expresarse la propia sociología a lo largo de su historia–, *representaciones colectivas* que ofrecen diferentes visiones del mundo y que son verdaderas o falsas, según incorporen saberes ratificados por la ciencia o articulables con ella. Todo esto suena bastante bien y, por supuesto, encierra elementos muy importantes para la comprensión sociológica de las mentalidades colectivas y su relación con la sociología y las ciencias. Sin embargo, sería indispensable señalar y discutir ciertos rasgos de esta concepción científico-social del sentido común esbozada desde Durkheim –o Marx– a Giddens, para aclarar por qué ella, a pesar de sus méritos incuestionables, confunde, sin lugar a dudas, al sentido común con otras realidades que tal vez no son él –concretamente, las mentalidades histórico-social-culturales, los conocimientos ordinarios y los “prejuicios vulgares”–.

¹⁰ Véase Weber, Max, “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en 1978, p. 93.

Lo primero que habría qué apuntar es que existen y han habido, en efecto, mentalidades histórico-social-culturales y que ellas están, presumiblemente, hechas de ideas, nociones o “representaciones”. ¿Pero el sentido común también debería estar hecho con ideas o “representaciones”? Un autor como Durkheim sorprende precisamente por la sensatez y el buen juicio que destila en la inmensa mayoría de sus textos y que, por lo visto, él mismo no alcanzó a ver ni entender, y algo de dicha sensatez durkheimiana se contagiaría, con gran frecuencia, a los escritos de Shutz y, sobre todo, a los de Giddens. Todos estos autores, sin embargo, dijeron que el sentido común no era otra cosa que ideas o formas de pensar culturales, expresadas en contenidos específicos, los cuales son “representaciones colectivas”, pero algo que pudiera sugerirse es que el sentido común quizás esté conformado con *otros* componentes que no *son* ideas o contenidos mentales. Tal vez esos componentes, según atestigüemos que fue sugerido no por los “sociólogos del sentido común”, sino por los filósofos del mismo, son *mecanismos o principios* de nuestra mente humana. El sentido común pudiera estar hecho con principios o mecanismos mentales que, desde luego, tienen que expresarse o enunciarse a través de ideas, nociones o “representaciones” asimismo mentales, sólo que esas representaciones serían propiamente *mejores o peores* con respecto a dichos principios, los cuales, plausiblemente, componen o integran al sentido común. Si esto es así, se comprendería entonces por qué Durkheim pudo mostrarse, en general, como un sociólogo en extremo sensato, cuyas propuestas marchaban irónica y precisamente en dirección de negar que el sentido común fuera algo que trasciende o está aparte de la ciencia. Giddens logró atisbar este punto, pero inclusive él quedó atrapado en la concepción de un sentido común integrado con nociones y no con mecanismos o principios mentales.

Por otro lado, es evidente que vivimos desde hace siglos en una era de especialización práctica y teórica, tecnológica y científica. Caigamos, pues, en la cuenta de todo aquello que no se diga o se afirme *desde alguna* de esas especialidades, habitualmente se pensará que se afirma “desde el sentido común”. Decimos a veces, por ejemplo, “yo no soy médico, pero para ese malestar de garganta que te aqueja, a mí me ha caído muy bien este té o esta medicina. Es posible que a ti también te funcione de maravilla”. ¿Allí estaría pronunciándose el sentido común o, en lugar de ello, un simple conocimiento ordinario, rasgo de una mentalidad colectiva en particular? Debemos aceptar que este consejo no está proferido *desde* el sentido común. No habría qué creer en ello únicamente porque no se afirma desde la ciencia médica. En la situación que involucra este ejemplo, lo más sensato sería ir a consultar al doctor, aunque también sería bastante sensato que el sociólogo recogiese los planteamientos del supuesto consejo “de sentido común”, para reconstruir la mentalidad cultural que se refleja detrás de él. El sentido común, entonces, pareciera estar hecho de componentes que no son nociones o representaciones. Acaso esté hecho con principios o mecanismos mentales. Es hora, entonces, de abordar este asunto, que ahora nos es ya posible resolver, acerca de *qué es el sentido común*, cuestión que pudo ser contestada satisfactoriamente en la aproximación que algunos filósofos hicieron al tema.

3. El sentido común de los filósofos

Decíamos al principio del capítulo anterior que al sentido común lo han estudiado, principalmente, sociólogos y filósofos. Acabamos de repasar aquello que importantes sociólogos dijeron del sentido común. Concluimos que, en general, ellos cometieron una gran confusión. Sin duda, iluminaron con sus propuestas el estudio de las mentalidades colectivas histórico-culturales, que incluyen conocimientos ordinarios y prejuicios vulgares, pero también *confundirían* al sentido común con esas mentalidades, en esencia porque pensaron que sus componentes, las nociones o “representaciones colectivas”, son, asimismo, los componentes del sentido común. Ahora podemos incursionar en el sentido común “de los filósofos”: un sentido común en general entendido no como conjunto de “representaciones colectivas”, sino de principios o mecanismos mentales, capaces de dar lugar a nociones de carácter social; principios que pudieran expresarse con ideas o “representaciones” pero que, ante todo, hablan de una capacidad mental ubicada más allá de las manifestaciones culturales de los seres humanos en distintos tiempos y lugares.

El viejo Aristóteles (-384- -322) habló ya en su *De anima* de cierta *koiné dínamis* que los escolásticos medievales aristotelistas, con Santo Tomás de Aquino (1225-1274) a la cabeza, tradujeron como *sensus communis*. Este sentido común era algo eminentemente perceptual; era el sentido interno que coordina o unifica los informes de los sentidos corporales, es decir, la vista, el oído, el tacto, el gusto y el olfato, para convencernos de que el objeto que vemos, tocamos, oímos, etcétera, es siempre uno y el mismo. Tomás de Aquino abundaría sobre este peculiar “sentido común” en la *Suma teológica*.¹ Pero fueron los autores latinos del periodo romano los que comenzaron a hablar de *sensus communis* o sentido común, en el sentido hoy usual de “capacidad de juicio”. Tener sentido común empezó a ser, entonces, equivalente a juzgar las cosas bien, para no “sacarlas de quicio”; significaba ser razonables, juiciosos o sensatos. Escribieron sobre un sentido común así Quintiliano, Lucrecio, Horacio y Juvenal, pero sobre todo los grandes pensadores Cicerón (-106- -43) –en sus textos *De oratore* y *Pro domo sua*– y Séneca (ca. 4-65) –en sus *Epístolas*.²

Fue, sin embargo, hasta el llamado período moderno de la historia cuando proliferaron los autores filosóficos y humanistas que buscarían profundizar en la noción convencional y actual de sentido común. Destacan los nombres del italiano Giambattista Vico (1668-1744), el francés Claude Buffier (1661-1737) –autor del *Traité des vérités premières*, de 1717– y el inglés Anthony Ashley Cooper, 3er Conde de Shaftesbury, el célebre Lord Shaftesbury (1671-1713) –autor de *Sensus Communis. An Essay on the Freedom of Wit and Humour, in a Letter to a Friend*, de 1709.³

¹ Véase Livi, Antonio, 1995, p. 22.

² Consúltese Livi, Antonio, 1995, pp. 28-29.

³ Existe traducción al español de este texto en el volumen Shaftesbury, 1995.

No es gratuito que se haya desatado el interés por el sentido común hacia principios del siglo XVIII. Para ese momento, empezaron a consolidarse numerosos cambios en el mundo, tanto en el nivel político, social y económico como, desde luego, en el terreno intelectual e ideológico, donde se abriría paso una gran revolución cultural cuyas “puntas de lanza” eran la física matemática y experimental impulsada por Galileo Galilei (1564-1642) y por Sir Isaac Newton (1642-1727), el pensamiento político liberal moderno, que arrancaría propiamente con John Locke (1632-1714) y el gran movimiento conocido como la Ilustración, que tuvo sus expresiones más importantes en los ámbitos francés y escocés: la Ilustración Francesa, comandada por personajes como Voltaire, Diderot, Condillac, Condorcet, D’Alembert, Rousseau, etcétera, y aquélla menos célebre, pero asimismo increíblemente influyente, Ilustración Escocesa, cuyos nombres más notables son quizás y entre otros, los de Francis Hutcheson (1694-1747), David Hume (1711-1776), Adam Smith (1723-1790), Thomas Reid (1710-1796), Adam Ferguson (1723-1816) y Dugald Stewart (1753-1828).⁴

⁴ En su libro, *The Scottish Enlightenment. The Scots’ Invention of the Modern World*, Arthur Herman (2003) inserta un dato que no deja lugar a dudas con respecto al tremendo y duradero impacto cultural de la Ilustración Escocesa. Dice Herman que mientras que la francesa *Encyclopédie* que impulsaría Diderot es hoy una estricta curiosidad histórica, la enciclopedia que, con el mismo espíritu de la de los enciclopedistas galos, comenzó a publicarse en Edimburgo en 1768, continúa editándose hasta la fecha –ahora incluso en versión electrónica– como todo un compendio del saber humano. Su nombre, la *Encyclopaedia Britannica* (Herman, A., 2003, p. 62). Por supuesto, la Ilustración Escocesa sería importante por muchas otras razones que se esclarecerán a lo largo del presente libro, pero este simple dato es suficientemente elocuente para dar fe de su gran relevancia histórica.

En la gran revolución ilustrada del “siglo de las luces”, de la “edad de la razón”,⁵ se cuestionaron abundantes cosas, para bien o para mal. Los científicos y pensadores comenzarían a cambiar la visión tradicional del mundo de las más desarrolladas sociedades europeo-occidentales, con aportes que en ocasiones eran muy pertinentes y sostenibles, pero en otras, más bien y propiamente espectaculares y no poco cuestionables, justo por oponerse al sentido común y no tan sólo a los conocimientos ordinarios, los prejuicios comunes o, en una palabra, las mentalidades colectivas vigentes. Se escucharon así propuestas que sonaban “contrarias a la razón” o, más bien, contrarias al sentido común o al buen juicio; opuestas a todo lo razonable y juicioso, a veces “con razón” y a veces sin ella. Era preciso delimitar, entonces, aquello que era y que no era “razonable y juicioso” y se podía adscribir con toda pertinencia a un sentido común entendido mejor que en el pasado.

Nunca antes de los siglos xvii y xviii se afirmaron cosas que sonaran tan absurdas a oídos de los europeos y norteamericanos más próximos a las grandes innovaciones del pensamiento, la ciencia y la tecnología de aquella época. Muchísimos “absurdos” eran sólo *aparentemente tales*; decir, por ejemplo, que los objetos físicos carecían propia y realmente de colores, pues en rigor tenían una composición material que la visión humana apreciaba con los colores que vemos, o bien –en otros terrenos– que los monarcas tenían que gobernar en conjunción con un parlamento de representantes del pueblo y un código de normas constitucionales. Otros presuntos absurdos, en contraste, *sí eran efectivamente tales* y

⁵ Esta última expresión se atribuye al inglés, pero norteamericano por decisión propia, Thomas Paine (1737-1809), autor del importante panfleto político de 1776, *Common Sense*. Véase Fruchtman Jr., Jack, 2003, p. vii.

obligarían a examinar con bastante cuidado tanto lo que se afirmaba de tan sorprendente manera, como las bases mismas sobre las que se podía decir que dichos asertos eran absurdos.

Claros y profundos ejemplos de esto último serían lo dicho por el filósofo irlandés George Berkeley, cuando sugirió que “ser es ser percibido” –el célebre *esse est percipi* berkeleyano–; es decir, que las cosas son *hasta* que las percibimos; es decir, que no hay cosas reales e independientes de una mente que se percate de ellas, sino sencillamente ideas o entidades mentales a las que por error se atribuye una realidad objetiva, o bien cuando el pensador escocés David Hume escribiría que *no hay causalidad* en el universo, ni tampoco características objetivas en las supuestas cosas reales, y *ni siquiera* “yoes” o entidades personales capaces de afirmar, por ejemplo, “soy José Hernández Prado, su seguro servidor”, “pienso –y póngase aquí el nombre de cualquier persona–, luego existo” –como sugeriría el filósofo René Descartes (1596-1650) en el siglo XVII–, o acaso, que hubiera *en realidad* objetos bellos o acciones humanas buenas o malas, porque lo bello y lo bueno no es sino lo que *nos parece* que sea bello y bueno y lo que *nos hace sentir* de modos agradables en semejantes casos.⁶ Estas propuestas hoy resultan ya perfectamente familiares para los estudiosos de la filosofía, pero ello no significa que estos estudiosos o que las personas comunes y corrientes acepten “sin chistar” su contenido y piensen que son justo *sus contrarios* los que debieran considerarse absurdos.

⁶ Estas tesis sorprendieron muchísimo a sus lectores en los libros de Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, de 1710, y *Tres diálogos entre Hylas y Philonous*, de 1713, así como en el libro de Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, de 1739. Véase Berkeley, 1996, y Hume, David, 1962.

Fue, entonces, en la era moderna y en pleno e iluminista siglo XVIII, así como puntualmente en el contexto de la Ilustración Escocesa, que apareció la obra de un gran filósofo –hoy enormemente reivindicado y revalorado en los círculos académicos mundiales– cuyo nombre ha sido mencionado entre los representantes más destacados de esa Ilustración Escocesa: Thomas Reid, a quien se puede considerar como el padre de la moderna filosofía del sentido común. Reid hizo su filosofía en debate permanente con las tesis empiristas, idealistas y escépticas de sus antecesores británicos John Locke, George Berkeley y, sobre todo, su compatriota escocés y perfecto contemporáneo, David Hume. En la opinión de su discípulo en la Universidad de Glasgow, Dugald Stewart, él daría lugar a la llamada “escuela escocesa del sentido común”, misma que agrupó, además del propio Reid y Stewart, a James Beattie (1735-1802) y Sir William Hamilton (1791-1856).⁷ Durante el siglo XIX la escuela escocesa se vería opacada en la Gran Bretaña por el utilitarismo de Jeremy Bentham (1748-1832), el positivismo de John Stuart Mill (1806-1873) y las corrientes idealistas alemanas en boga en el continente europeo, aunque sus ecos se dejaron escuchar en el francés Victor Cousin (1792-1867), el español-catalán Jaime Balmes (1810-1848) y, muy especialmente, entre los pragmatistas norte-

⁷ Sir William Hamilton fue el editor decimonónico de las obras completas de Thomas Reid. Sus ediciones permanecieron vigentes hasta hace unos cuantos años, cuando la escocesa Universidad de Edimburgo comenzó a publicar una nueva edición crítica integral de los textos de Reid. Por otro lado, la “escuela escocesa del sentido común” tuvo su origen en la Sociedad Filosófica de Aberdeen, conocida de manera coloquial como el *Wise Club*, fundada en 1758 por el propio Reid, con miembros como el mencionado James Beattie, George Campbell, John Stewart, Alexander Gerard, Charles Gordon, etcétera.

americanos Charles Sanders Peirce (1839-1914) y William James (1852-1910).⁸

Ya en el siglo xx, Reid influyó directamente en un gran estudioso filosófico del sentido común, el inglés George Edward Moore (1873-1958). La filósofa alemana-norteamericana Hannah Arendt (1906-1975) estaría, asimismo, muy interesada en el sentido común, pero no disfrutó, por desgracia, de la saludable influencia de Thomas Reid. Ya no sucedería igual con un investigador contemporáneo de este tema, el canadiense Lynd Forguson,⁹ y es que en la actualidad existe una buena serie de especialistas en la obra reidiana, sobre todo de origen anglosajón, que mantienen vivo y en desarrollo el interés por el gran escocés ilustrado. Puede destacarse a Keith Lehrer, Ronald Beanblossom, Alexander Broadie, John Haldane, Benjamin Redekop, Knud Haakonssen, Nicholas Wolsterstorff, Rebecca Copenhaver, Derek R. Brookes, Paul Wood, Terence Cuneo y René van Woudenberg, entre otros.¹⁰ En Italia

⁸ Véanse, de Jaime Balmes, *El criterio* (1991) y el “Capítulo XXXII. Criterio del sentido común”, del Libro Primero de la *Filosofía Fundamental* (1993, pp. 226-234); de C. S. Peirce, su célebre texto “Critical Common-Sensism”, en *Philosophical Writings of Peirce* (1955, pp. 269-289) y de William James, “Pragmatism and Common Sense”, en 1992, pp. 86-98.

⁹ El gran texto de G. E. Moore sobre el sentido común es “A Defence of Common Sense”, en 1993, pp. 106-133. Las referencias más importantes de Hannah Arendt al sentido común están en sus libros, *The Life of the Mind* (1978) y *Lectures on Kant's Political Philosophy* (1989). Forguson es el autor de un precioso libro publicado en 1989, llamado sencillamente *Common Sense*.

¹⁰ Lehrer y Beanblossom son auténticos pioneros de la atención contemporánea dirigida a Reid. Haakonssen editó en 1990 la *Practical Ethics*, de Thomas Reid; Derek R. Brookes fue el responsable de una nueva edición crítica para los libros de Reid, *An Inquiry into the Human Mind of the Principles of Common Sense* (1997) y *Essays on the Intellectual Powers of Man* (2002a), mientras que Paul Wood lo sería con respecto al volumen de la correspondencia de Reid (Reid, T., 2002b); Wolsterstorff publicó en 2001 su valioso libro, *Thomas*

ha despuntado el ya citado Antonio Livi y en España han dado de qué hablar los magníficos traductores y buenos conocedores de Reid, Jorge Arregui, Ellen Duthie y Francisco Rodríguez Valls.¹¹

No es posible cerrar este capítulo sin dejar de mencionar que el gran filósofo ilustrado alemán, Immanuel Kant, concedería cierta atención al sentido común en la última de sus tres grandes críticas filosóficas, la *Crítica del juicio*, del año 1790 –las otras dos fueron la *Crítica de la razón pura*, de 1781 y 1787 y la *Crítica de la razón práctica*, de 1788, pero en ninguna de ellas se aborda con detenimiento al sentido común–, resucitando, por cierto, la expresión escolástica, *sensus communis*.¹² Kant haría ello cuando trató en su Crítica final al gusto que nos producen las cosas bellas y, sin duda, diría cosas muy atinadas sobre el sentido común –que por razones de espacio no trataremos aquí–. Sin embargo, no se puede afirmar que la noción de sentido común, que apareciera de manera muy tardía en los escritos de Kant, juegue un papel central y determinante en su filosofía. Precisamente, Hannah Arendt se esforzaría por demostrar lo contrario y aclarar que el sentido común kantiano va mucho más allá del ámbito de nuestro gusto estético, para

Reid and the Story of Epistemology y Cuneo y van Woudenberg editaron en 2004 el *Cambridge Companion to Thomas Reid*. Todos estos autores y los demás aquí evocados, han sido colaboradores regulares de las revistas académicas escocesas, *Reid Studies* –que se editó de 1998 a 2002– y *Journal of Scottish Philosophy* –editada de 2003 a la fecha–.

¹¹ Arregui tradujo e introdujo para la revista *Contrastes*, de la Universidad de Málaga (Reid, T., 1998), las “Lecciones sobre las bellas artes”, de Reid. Ellen Duthie traduciría y escribiría la introducción de su libro de 1764, *Investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común* (2004) y Rodríguez Valls publicó el opúsculo, *Del poder* (Reid, T., 2005).

¹² Véase Kant, I., 1978a, pp. 232-234 y 269-271.

adentrarse en el de lo político y lo social, pero es factible proponer que todo cuanto escribió Immanuel Kant sobre el sentido común, lo dijo con mucha mayor claridad y extensión Thomas Reid. Esta es una de las varias razones por las que luego se habla de Reid como del “Kant escocés”.¹³

¹³ El tema de analogías biográficas y conceptuales entre Thomas Reid e Immanuel Kant sería abordado en Escocia desde el siglo XIX. Todavía es accesible el viejo libro de Campbell Fraser, A., *Thomas Reid* (1898). Véanse sus páginas 18 a 29.

4. ¿Qué es el sentido común?

Thomas Reid nació en Strachan, muy cerca de Aberdeen, Escocia, el 26 de abril de 1710 y murió en Glasgow el 7 de octubre de 1796. Fue un hombre muy normal, bondadoso y –justo– en extremo sensato, que se haría ministro religioso presbiteriano en 1732. Se casó y tuvo nueve hijos –sufrió, de hecho, la desgracia de perder a casi todos ellos cuando eran niños o cuando ya eran adultos; sólo le sobrevivió su hija Martha– y se dedicaría a la academia universitaria desde 1751.¹ Trabajó en el King’s College de la Universidad de Aberdeen de 1751 a 1764 y, en este último año, sucedió a Adam Smith en la cátedra de filosofía moral del Old College de la Universidad de Glasgow, donde llegó a ser vicerrector y en la que permane-

¹ Para mayor información biográfica actual sobre Thomas Reid, véase Cuneo, Terence y René van Woudenberg, 2004, pp. xix-xxi; la colaboración de Alexander Broadie, “Reid in Context”, en ese mismo volumen, pp. 31-52 y el artículo de Paul Wood, “Who was Thomas Reid”, en *Reid Studies* (Wood, Paul, 2001, pp. 35-51).

cería hasta el final de sus días.² Su enorme talento filosófico se hizo ostensible hasta que cumplió 53 años y publicó en 1764 su importante libro, *An Inquiry into the Human Mind of the Principles of Common Sense*. Desde 1780, se dedicó principalmente a escribir su siguiente gran obra, la cual se dividiría, con fines editoriales, en dos extensos libros llamados los *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de 1785, y los *Essays on the Active Powers of Man*, publicados en 1788.³ Reid escribió siempre en un inglés muy claro y directo, notablemente contrastante con la prosa sofisticada de su coetáneo David Hume y, sobre todo, con aquella otra en verdad compleja de su contemporáneo Kant.⁴ Curiosamente, sería un estilo afín al de Thomas Reid el que logró imponerse en el ambiente de la filosofía profesional universitaria mundial de fines del siglo xx y principios

² Adam Smith dejó su cátedra en Glasgow para ocuparse como tutor de un joven aristócrata, el Tercer Duque de Buccleuch, trabajo muy bien remunerado que le permitiría dedicarse a escribir entre 1766 y 1776 su influyentísima *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, publicada ese último año en Londres. Véase Krueger, Alan B., “Introduction” a Smith, A., 2003, pp. xiv y xv.

³ Ya se dejó ver en las notas 10 y 11 del capítulo anterior que dos de éstos, que son los tres libros más importantes de Thomas Reid, cuentan ahora con nuevas ediciones críticas publicadas recientemente por las Universidades de Edimburgo y del estado norteamericano de Pennsylvania y que el primero de ellos fue traducido íntegramente al castellano por Ellen Duthie. Los *Essays on the Active of Man* no aparecen aún en su moderna edición crítica y una selección de fragmentos, traducidos al español, de estas tres obras de Reid, existe en el volumen, *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid* (Reid, T., México, 2003).

⁴ De manera muy significativa debe apuntarse que Thomas Reid no conoció la obra y las ideas de Immanuel Kant, sino sólo las de su antecesor Christian Wolff (1679-1754). Kant, en cambio, sí estuvo enterado de Reid y lo mencionó y destacó como un crítico fallido de Hume, junto con James Beattie, en el Prefacio a los *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, de 1783. Es evidente, sin embargo, que nunca lo estudió a fondo. Véase Kant, I., 1978b, p. 23.



2893525

del XXI. Pero ya desde su lejano siglo XVIII, Reid se perfiló como un genuino Sancho Panza intelectual que hacía lucir “quijotescos”, excéntricos y no poco artificiosos a sus interlocutores filosóficos.

Una buena puerta de entrada a la filosofía “sensocomunista” de Thomas Reid es el tema del *absurdo*.⁵ Siempre nos parecerá absurdo no propiamente aquello que contradice nuestras opiniones sino, en rigor, nuestras convicciones y, en especial, las que funcionan como fundamento lógico para otras opiniones.⁶ Es absurdo, entonces, cuanto contradice principios. Si esos principios son creencias tales como “no mentirás”, “no robarás” o “no matarás”, consideraremos absurdo, por ejemplo, que alguien nos diga “miente”, “roba” o “mata cuando lo desees”. Pero por supuesto, no todo lo que parece absurdo lo es. Si una mujer dedicada a la política, con mucha preparación y experiencia, se postula como candidata a la presidencia de una república, numerosas personas en todo el mundo encontrarán ello absurdo, pero muchas otras no lo harán y por cierto que tendrán razón, porque el aserto de que “las mujeres están incapacitadas para ser presidentas de la república” es una pésima e insostenible convicción o principio, que no se puede apoyar convincentemente en buenos argumentos de ningún tipo.

Habría, por lo tanto, absurdos cabales y, los más claros de ellos, sugeriría Reid, son los que contravienen principios que, de un modo singular y curioso, no admiten demostración alguna. A principios como “no robarás” o “no matarás” es factible fundamentarlos, justificarlos o argumentarlos con aquel *test* que propicia el “imperativo

⁵ La expresión “sensocomunismo” fue acuñada por C. S. Peirce. Él habló de un sensocomunismo “clásico” representado por Thomas Reid y la escuela escocesa, en general, y de un sensocomunismo “crítico” representado por su propia filosofía pragmatista. Véase la nota 8 del capítulo precedente.

⁶ Consúltese Reid, T., 2003, pp. 223 y siguientes, así como 2002a, pp. 462 y ss.

categorico” kantiano –“actúa siempre de modo tal que la máxima de tu conducta pueda ser una ley universal o de la naturaleza”– y que pregunta por lo que sucedería si todo el mundo mintiera o robara cuando le diese la gana hacerlo –entonces, por supuesto, todo sería un completo desastre, de modo que hay que tratar de no mentir y de no robar–.⁷ Pero existen, propondría Reid, una serie de principios o de “primeros principios” que no admiten ninguna demostración, sino que son evidentes de suyo y, más bien, sirven de base para argumentar otros principios de nivel inferior. A estos principios los llamamos, propiamente, “de sentido común”. *Son los primeros principios del sentido común*, que nos llevan a proponer que algunas situaciones que atestiguamos y ciertas afirmaciones que proferimos o que nos dicen son, definitivamente, absurdas.

Es absurdo decir, por ejemplo, que yo no existo y que jamás he escrito estas líneas que estoy pergeñando ahorita. Sería absurdo decir que nunca hubo unas cruentísimas Primera y Segunda Guerras Mundiales, unas Cruzadas medievales o una Revolución Francesa, o bien que Benito Juárez o Emiliano Zapata jamás existieron, ni hicieron lo que realmente hicieron. Sería absurdo decir que podemos hacerles a los demás aquello que consideraríamos injusto que alguien nos hiciera a nosotros. Es absurdo decir cosas como éstas, porque ellas contradicen a principios del sentido común. Reid creería absurdo, incluso, tratar de establecer una lista exhaustiva y definitiva de primeros principios del sentido común, pero se preocuparía mucho por sugerir muy serios candidatos a ellos y su esfuerzo se vio recompensado con aportes convincentes y significativos.

Reid pensaría, por ejemplo, que hay principios del sentido común que intervienen en las cosas que decimos, hacemos y atesti-

⁷ Véase la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Kant, I., 1980, pp. 39-40.

guamos en nuestra vida cotidiana y que “aplicamos”, inclusive, sin proponérselo y de manera casi instintiva. Los llamó “principios de las verdades contingentes”, porque tienen que ver con “verdades” – enunciados ciertos– que acaso pueden ser de distinta manera como son en los hechos.⁸ Propuso que tales principios eran, cuando menos y presumiblemente, estos doce:

1. Aquello de lo que somos conscientes, como las nociones que ideamos o nuestros razonamientos, percepciones y recuerdos, existe de alguna manera. Es decir, nuestra conciencia no nos engaña nunca; o somos o no somos conscientes de cualesquiera cosas.
2. Esos pensamientos de que somos conscientes son de aquel ser que denominamos “yo mismo, mi mente o mi persona”.
3. “Aquellas cosas que recuerdo con claridad, sucedieron realmente”, es decir, que por lo general nuestra memoria es más o menos fiel a nosotros.
4. Nuestra identidad y existencia no son algo que haya tenido interrupciones. Estamos seguros de que ellas han sido continuas e ininterrumpidas.
5. “Las cosas que percibimos nítidamente con nuestros sentidos existen realmente” y son, por fuerza, algo que percibimos.
6. “Tenemos cierto grado de poder sobre nuestras acciones y sobre las determinaciones de nuestra voluntad”; en otras palabras, somos relativa, aunque indisputablemente, libres.
7. “Las facultades naturales por las que distinguimos entre la verdad y el error no son falaces”; en efecto, podemos distinguir entre la verdad y el error y creemos irresistiblemente en ello.
8. “Hay vida e inteligencia en nuestros semejantes con quienes tratamos”. Este principio del sentido común es muy curioso y hasta di-

⁸ Véase Reid, 2003, pp. 234 y siguientes y 2002a, pp. 467 y ss.

- vertido. Gracias a él nos impresionaría mucho saber, por ejemplo, que acabamos de hablar con una persona que en realidad está muerta.
9. “Ciertas muecas del rostro, sonidos de la voz y gestos del cuerpo indican determinados pensamientos y disposiciones de la mente”. Sin duda, es real un lenguaje universal de gestos corporales y faciales.
 10. “Debemos cierta consideración al testimonio de los hombres en materias de hecho, e inclusive también a la autoridad humana en materias de opinión”. En otros términos, creemos en aquello que nos dice alguien fidedigno y le creemos, además, a quienes pensamos que tienen autoridad sobre nosotros.
 11. La acción humana no es totalmente azarosa, sino que procede generalmente mediante hábitos; y
 12. “Lo que ocurra en los fenómenos de la naturaleza será probablemente semejante a cuanto ha sucedido con anterioridad en circunstancias similares”. Hay, pues, una regularidad en la naturaleza, la cual puede ser entendida de diversas maneras.

Reid pensó que estos doce primeros principios del sentido común eran imposibles de demostrar e inherentes a nuestra constitución natural humana. Si acaso somos humanos mínimamente sanos y bien desarrollados, ellos operarán en nosotros, aunque no nos lo propongamos y ni siquiera seamos conscientes de ello. Tratar de suplantarlos con principios contrarios es bien factible, concedía Reid –tal cosa era lo que habían hecho la mayoría de los filósofos modernos–, pero sería también como aprender a caminar sobre nuestras manos. Podremos hacer eso por algún rato o durante alguna distancia, pero tarde o temprano, nos veremos obligados a caminar de nuevo sobre nuestros dos pies.⁹

⁹ Consúltese Reid, 2002a, p. 481.

Reid juzgaría, sin embargo, que éstos no eran todos los primeros principios del sentido común. Cuando nos desenvolvemos en nuestras vidas ordinarias, los seres humanos adoptamos disciplinas diversas que requerimos o queremos desarrollar y que se pueden convertir en algo mecánico en el interior de nuestra conducta o nuestras formas de pensar. Tenemos que aprender, por ejemplo, a hablar una lengua materna —y quizá luego otros idiomas—, a conducirnos más o menos de acuerdo con determinada moralidad, a pensar en términos lógicos o matemáticos y, eventualmente, a desenvolvemos en una profesión o una serie de disciplinas culturales que influirán sobre nuestras vidas. Por ello hablaría Thomas Reid de unos “primeros principios de las verdades necesarias”, que son esas “verdades” que no pueden ser sino como son. Aquí el escocés ni siquiera se atrevería a formular una lista precisa de primeros principios, que justo serían tales porque no existen razones específicas para que lo sean; sencillamente, son esos y son algo más o menos así. Preferiría, en cambio, conformar distintos grupos de principios y procurar ejemplos mayor o menormente precisos de ellos. Sugeriría estos seis grupos específicos de “primeros principios de las verdades necesarias”:¹⁰

- I. Primeros principios *gramaticales*, o bien aquellas reglas básicas que siguen los idiomas humanos. Por ejemplo, “en una oración todo adjetivo debe atribuirse a un sustantivo explícito o implícito, o toda oración completa incluye a un verbo”.
- II. Primeros principios *lógicos*, o reglas del pensar en la mente humana. Por ejemplo, “toda proposición es verdadera o falsa; o ninguna proposición puede ser verdadera y falsa a un mismo tiempo; o el razonamiento circular no demuestra nada; o todo lo que puede predicarse con verdad acerca de un género, se puede

¹⁰ Véase Reid, 2003, pp. 264 y ss y 2002, pp. 490 y ss.

- predicar con verdad de sus especies y de los individuos que forman parte de aquel género”.
- III. Primeros principios *matemáticos*, como los axiomas de la geometría euclídea —a guisa de ejemplo, “dos superficies son iguales si sus dimensiones son las mismas”—.
 - IV. Primeros principios *morales*. Reid afirmó de un modo polémico, pero asimismo defendible y convincente, que existe esta clase de primeros principios. Un caso sería que “ningún hombre debiera ser culpado de lo que no estaba en su poder impedir, o que no debemos hacer a los demás lo que pensamos injusto o inadecuado que nos hagan a nosotros en las mismas circunstancias”. Este último primer principio moral, si se mira con atención, equivale a una formulación bastante llana y correcta del imperativo categórico kantiano, evocado párrafos arriba. Reid abundaría sobre estos primeros principios morales en sus *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, de 1788.¹¹
 - V. Primeros principios referentes a las cuestiones del *buen gusto* —o *estéticos*, aunque la palabra todavía no se empleaba con su sentido habitual en tiempos de Thomas Reid—, tanto en la naturaleza, como en el arte. En sus “Lecciones sobre las bellas Artes”, de 1774, Reid propondría que un principio de este tipo es el que establece que nos agrada todo lo que es excelente en su clase;¹² y
 - VI. Primeros principios *metafísicos*, o aquellos con los que nos enfrentamos teórica y prácticamente a las cosas y los hechos del mundo. Por ejemplo, “las cualidades que percibimos mediante nuestros sentidos deben tener un sujeto que llamamos cuerpo, y los pensamientos de los que somos conscientes, un sujeto que

¹¹ Consúltese Reid, 2003, pp. 335-348.

¹² Véase Reid, T. 1998, p. 378-379.

llamamos mente”; o también “todo lo que comienza a existir, debe de tener una causa que lo (haya producido)”.

A diferencia de los “primeros principios de las verdades contingentes”, estos “principios de las verdades necesarias” no eran para Reid intuitivos en los seres humanos. Más bien es pertinente esforzarse en utilizarlos o acostumbrarse a ellos, a fin de que funcionen como tales, pero es con ellos que los humanos podemos conducirnos tal y como se espera y es deseable que lo hagamos. Su inobservancia nos convierte en seres inhumanos e inclusive indignos de nuestra especie biológica, sugeriría Reid –cosa bien posible, sobre todo si jamás hacemos operativos algunos de esos “primeros principios de las verdades necesarias”–. En resumidas cuentas, tanto los “primeros principios de las verdades contingentes”, como aquellos otros de las “verdades necesarias”, son los principios o mecanismos con los que funcionamos o podemos –y debemos– operar los seres humanos. Son principios que compartimos todos los miembros de nuestra especie. Estos mecanismos harían algo sin duda común a o en los individuos de aquella especie y ya se puede ir infiriendo que ellos integrarán el *núcleo del auténtico sentido común humano*. Son todo eso que, en principio, es el sentido común humano: un sentido común *común*.

Pero Thomas Reid afirmaría que los primeros principios del sentido común no son tan sólo axiomas con los que se pueden fundamentar los razonamientos de que son capaces los seres humanos. Propuso, además y sobre todo, que ellos son *principios para juzgar*. Los “primeros principios” operan como los criterios o normas sobre los que se apoya algún juez o un jurado en los tribunales de justicia, para que, conjuntamente con las evidencias que presentan un fiscal acusador y el abogado defensor, ese juez o jurado emita su veredicto, sentencia o juicio con respecto a lo que sea el caso. Ello revela un aspecto muy importante de la filosofía de Reid. Él no pensaba que el ser humano fuese exclusivamente pasiones y razón. Antes bien, destacaría la exis-

tencia de muchas y muy diversas capacidades mentales humanas, por ejemplo, las de sentir, percibir, pensar, concebir o imaginar, razonar, recordar, soñar y, en especial, juzgar. Con respecto a nuestra capacidad de juicio o de juzgar, Reid escribiría lo siguiente:

“Aunque los seres humanos debieron haber juzgado en numerosos casos inclusive antes de que los tribunales de justicia fueran erigidos, es muy probable que esos tribunales existieran con anterioridad a que comenzaran las especulaciones acerca del juicio, y que la palabra misma se derivase de la práctica (tribunalicia). Así como un juez, después de conocer las evidencias apropiadas, emite su sentencia en alguna causa y a esa sentencia se le denomina juicio, así la mente humana pronuncia su sentencia con respecto a lo que resulta verdadero o falso y la establece en concordancia con las evidencias de que dispone. Ciertas evidencias no dejan lugar para la duda. La sentencia es, entonces, proferida inmediatamente, sin que se busquen o se escuchen evidencias contrarias, y ello debido a que la cosa es notoriamente cierta. En otros casos, no obstante, es pertinente sopesar las evidencias de cada lado antes de pronunciar la sentencia. La analogía entre los tribunales de justicia y el tribunal interno de la mente es, pues, demasiado obvia como para que pasara inadvertida en todo hombre que haya comparecido ante un juez. Asimismo, es probable que la palabra *juicio* —de igual manera que muchas otras utilizadas al referirnos a esta operación mental— esté fundada sobre esa analogía”.¹³

Reid anotaría en consonancia con esta afirmación que, en la percepción, por ejemplo, interviene un juicio, una acción de juzgar, la cual nos hace emitir, precisamente, el juicio de que estamos percibiendo algo real, que es necesariamente algo. No hay que confundir

¹³ Consúltese Reid, T., 2003, p. 214. El original en inglés se puede leer en Reid, T. 2002a, p. 407.

sensación con percepción. La sensación es un acto por entero subjetivo, equivalente a, o que consiste en *el propio objeto que se está sintiendo*. Cuando decimos “siento un dolor”, decimos que la acción de sentir es el objeto sentido, es decir, es el dolor que sentimos. “Sentir un dolor” es “sentir dolorosamente”. En cambio, en un acto de percepción quedan involucrados, 1) *la acción de sentir* o, mejor de percibir, porque allí se siente en relación con un objeto y 2) un *objeto* percibido que es *distinto* a la acción sentida o de percibir. En la oración “yo veo un árbol”, *una* es mi acción de ver y *algo muy distinto* el árbol que veo. No tiene sentido decir “veo arbóreamente”, como sí lo tiene afirmar “siento dolorosamente”.¹⁴

Por otro lado, insistiría Reid en que percibir es *hacer algo*; es desarrollar o desplegar *percepciones* que consisten en ver, oír, tocar, oler o degustar cosas –de hecho, utilizamos estos *verbos* para hablar de las percepciones–. En toda percepción se forma una noción del objeto percibido y tenemos –sin que lo podamos evitar– la creencia o la convicción irresistible en la *realidad objetiva* de la entidad percibida. Tan sucede ello que si nuestra capacidad de percepción se “dispara” de una forma inadecuada, por ejemplo, cuando tenemos alucinaciones, de todos modos *creemos en o nos convencemos de* la realidad del objeto que imaginamos percibir, por ejemplo, un platillo volador o un fantasma. Entonces, en todo acto de percepción hay un juicio; hay el veredicto o la sentencia de que algo existe objetivamente y por eso lo estamos percibiendo. Este juicio se basa en la evidencia resultante del acto de percibir –la noción que nos formamos de lo percibido– y en el principio de que todo cuanto percibimos *es real*.

Con estas reflexiones, Thomas Reid objetaría de un modo muy especial los planteamientos típicos de Berkeley y Hume. Cuando

¹⁴ Véase Reid, T., 2003, p. 63 y siguientes y también 1997, pp. 167 y ss.

Berkeley dijo que “ser es ser percibido” confundió, sencillamente, sensación y percepción y no reparó en las implicaciones de esta última. Y cuando Hume habló de impresiones e ideas, mostró su muy escasa comprensión del proceso de percepción. Ésta no es el acto de *recibir* “impresiones” que nos permitan formar con ulterioridad “ideas” o “representaciones” de esas impresiones, sino que es el acto de *hacer o realizar percepciones* que ya dan lugar a nociones más o menos próximas a la naturaleza de las cosas y los hechos.¹⁵ Por otro lado, también criticaría Reid en Hume la tesis de que no hay existencias, causas y esencias y, en una palabra, un mundo real. Los humanos, de acuerdo con Reid, aceptamos lo real con todas sus existencias, causas y rasgos esenciales, porque *no podemos evitarlo*; ello está implícito en nuestros principios del sentido común. Pero además, nos formamos nociones sobre el mundo que demuestran contener *aciertos* no absolutos, pero sí relativos e indisputables con respecto a las cosas y los hechos. Por lo tanto, el mundo es real y bien puede ser aceptado como tal.

Ahora bien; señalaba el párrafo antes citado de Thomas Reid que ciertos juicios son simples e inmediatos —que serían justo los de la percepción, por ejemplo—, mientras que otros son más complejos y requerirá de más tiempo formarlos. Esto es muy importante, porque establece que todos los humanos tenemos una capacidad de juicio que habrá de estar más o menos desarrollada en cada uno de nosotros. *Todos juzgamos* acerca de muchísimas cuestiones fácticas, morales, estéticas, etcétera, a partir tanto de evidencias que se nos presentan —evidencias perceptuales, racionales, relativas a la memoria, etcétera—, como de principios con los cuales juzgamos, y que serían, por un lado, principios eminentemente culturales,

¹⁵ Consúltase Reid, T., 2003, pp. 137 y siguientes y 2002a, pp. 22 y ss.

propios de nuestro contexto histórico-social-cultural, y por el otro, precisamente los primeros principios del sentido común. Hay, en consecuencia, seres humanos mayor o menormente juiciosos, y a los más *juiciosos* de ellos los llamamos, además, *sensatos* y *razonables*. Llegamos así a lo que en *última* instancia es el sentido común: un sentido común *sensato*; un sentido común que es madura y constante capacidad de juicio, la cual se vale de las evidencias que le mueve a aceptar la serie de principios para juzgar que es el sentido común común. Gracias al sentido común “común” que todos tenemos, algunos humanos llegan hasta el sentido común “sensato”, que es el menos común de los sentidos, alcanzable, no obstante, para todos. Finalmente, puede entenderse al sentido común *común* como la *forma específicamente humana de percibir al mundo, así como de entenderlo y de conducirse en él –es decir, de un modo responsable y moral–*, y al sentido común *sensato* como *desarrollada capacidad de juicio*.

Debemos hacer la precisión final de que Reid no habló propiamente de *sentido común común* y *sentido común sensato*. Él hablaría tan sólo de primeros principios del sentido común y de capacidad de juicio, pero a partir de esos dos elementos, proponemos aquí, como ya lo hemos hecho en otros lugares,¹⁶ los conceptos de sentido común común y sentido común sensato. Todos los humanos que han habido y que habrán tienen un sentido común del primer tipo y pueden desarrollar uno del segundo, que por desgracia es siempre “el menos común de los sentidos”, aunque también será el que nos ha podido conducir históricamente hasta “el menos común de los gobiernos”: la democracia liberal moderna.

¹⁶ Véase, Hernández Prado, J., 2002, pp. 1-2 y 108-110 y 2006, p. 110.

5. El gran aporte del sensocomunismo reidiano

Por tener sentido común –del tipo, precisamente, *común*– y por contar, en principio, con una capacidad de juicio que se puede poner al lado de nuestras demás capacidades mentales de la sensación, la percepción, el razonamiento, la memoria, etcétera, todos los seres humanos somos y hemos sido, aunque fuera mínimamente, juiciosos. Sin embargo, nunca lo seremos tanto como quisiéramos, porque existen obstáculos de muchas clases –naturales en ocasiones, como nuestros deseos e impulsos fisiológicos y psicológicos, nuestras características temperamentales, etcétera, así como también culturales: nuestras creencias y concepciones, nuestras mentalidades histórico-sociales, entre otros–, que nos impiden *juzgar bien* o de manera aceptable. Esos obstáculos naturales y culturales nos colocan con suma frecuencia en situación de *juzgar apresurada o deficientemente* –sin atender las evidencias pertinentes y/o recurrir a los principios más adecuados para juzgar que, en última instancia, son los del sentido común–, o bien en situación de no juzgar en lo absoluto.¹ Se trata, en

¹ Véase Reid, T., 2002a, pp. 527 y ss.

ambos casos, de lo que llamamos el *prejuicio*, que ocurre con diferentes grados de intensidad. A veces, de plano sustituimos los juicios que necesitamos hacer con meros prejuicios y a veces éstos interfieren con el ejercicio de nuestra capacidad de juzgar. Siempre estamos mayor o menormente afectados por los prejuicios, pero es factible desactivarlos o “tenerlos a raya” con el fin de que seamos personas juiciosas o sensatas, de éstas que no abundan pero son muy valiosas y se pueden encontrar en todo tiempo y lugar.

El enemigo natural de la madura y constante capacidad de juicio son los prejuicios que imperan en cada contexto cultural, los cuales propician “juicios”, “sentencias” o “veredictos” vinculados a acciones de juzgar inexistentes o muy defectuosas. Los miembros de la especie humana hemos tenido que juzgar en muchísimas situaciones, aunque fuera para sobrevivir sobre el planeta y, sobre todo, para desenvolvernó de modos tales que nos permitan mejorar —de un modo sensato— en nuestras condiciones de vida. Pero no únicamente los seres humanos hemos hecho eso, ya que la capacidad mental del juicio está asimismo presente en otras especies animales, además de la nuestra. Una leonã o un leopardo, por ejemplo, tienen necesidad de juzgar el momento exacto de saltar sobre su presa y cazarla exitosamente, y esa presa, que pudiera ser una gacela o una cebrã, también debe juzgar el momento apropiado para correr —así como hacerlo en forma determinada—, con el fin de evitar que la alcance su depredador. Vamos apreciando, entonces, que el sentido común es indispensable para que los humanos —e inclusive otras especies de animales “superiores”, como luego se les denomina— logremos sobrevivir y prosperar. En un principio, el asunto es no morir de hambre, de frío o en las fauces de otro animal, pero al final de cuentas consistirá en alcanzar objetivos tan sofisticados como la superación de los efectos perniciosos del envejecimiento o el acceso a la democracia política.

Aquí cabe precisar que el conocimiento y la ciencia se han desarrollado no sólo gracias a la razón humana, la cual hace inferencias inductivas y deductivas, sino en gran medida, gracias también a nuestra capacidad de juzgar. Thomas Reid se refirió con cierta amplitud, por ejemplo, al *entendimiento común*, que –explicó– era el ámbito de los conocimientos ordinarios generados a partir de nuestras percepciones comunes y corrientes.² Sabemos por entendimiento común, sugeriría Reid, que la luna es redonda; que el fuego calienta y quema; que el frío congela el agua o que los niños son de un llanto más fácil que los adultos –es obvio que los sociólogos entendieron en buena medida al sentido común como aquello que Reid llamaría el “entendimiento común”–. Juicios realizados gracias a evidencias “sensibles” nos llevan a estos conocimientos. Pero se requiere de un juicio más complicado, que recurra a evidencias poco comunes y a inferencias racionales complejas, para que lleguemos al conocimiento científico. La ciencia nos explica cosas que no son obvias y nos sorprende con sus descubrimientos, los cuales escapan a la esfera del entendimiento común. Si con éste efectuamos *inferencias inmediatas* a partir de lo percibido, escribió Reid, con la ciencia nos adentramos en el ámbito de las *inferencias mediatas*, que hacen posibles planteamientos incluso extraños y que permiten que conozcamos más a fondo la realidad. Nuestros parientes biológicos más cercanos, los chimpancés y los gorilas, por ejemplo, saben muchas cosas sobre el entorno que les rodea –mediante su antropoide “entendimiento común”–, pero nunca ha habido entre ellos un Newton, un Darwin, un Freud o un Einstein. A pesar de la cultura que ahora les reconocen los primatólogos, aún no han controlado al fuego y, mucho menos, desarrollado la simbolización gráfica –el

² Consúltese Reid, T., 1997, pp. 173-174.

día que hagan cosas como éstas, habrán ocurrido saltos evolutivos asombrosos...

Thomas Reid propuso algo muy interesante en relación con nuestras percepciones. Dijo que eran, básicamente, *signos* que se pueden interpretar y entender; ellas componen un *lenguaje* con el que nos habla la naturaleza a los seres humanos y a numerosos seres vivos. En virtud de los principios de nuestro sentido común, nos resulta factible *interpretar* esas percepciones y saber muchas cosas sobre el mundo y el universo. Vemos humo y sabremos que hay fuego por ahí. Vemos nubes bajas, grises y amenazantes y sabremos que es muy probable que llueva. Vemos que una persona ríe y sabremos, por consiguiente, que está contenta; vemos que llora y, en consecuencia, que está muy triste o muy conmovida. Hay un *lenguaje natural* que logramos interpretar, finalmente, gracias a los primeros principios del sentido común.³

De hecho, la ciencia, como lo propuso Francis Bacon (1561-1626), recordaba Reid, es con toda propiedad un ejercicio de *interpretación de la naturaleza*, posible gracias a que ésta nos habla con un lenguaje constante y ordenado que es, justamente, el de nuestras percepciones de lo real.⁴ “Naturaleza” es, en este contexto, sinónimo de “realidad”. Y, partiendo de Thomas Reid, pudiéramos decir que no sólo las ciencias naturales, sino también las ciencias humanas y sociales, consisten ante todo –y deben consistir, no sobra insistir en ello– en una *interpretación de las evidencias* que nos ofrecen las realidades sociales de los seres humanos; una interpretación que aspira a ser lo más correcta posible, aunque desde luego, no es improbable que fracasemos en la empresa, malinterpretemos esas eviden-

³ Véase Reid, T., 2003, pp. 37-47 y 1997, pp. 50-53 y 58-61.

⁴ Consúltase Reid, T., 1997, p. 59.

cias y no entendamos cómo son propiamente los objetos que investigamos a través de las ciencias sociales y naturales. La capacidad de juicio nos ayuda siempre a interpretar del mejor modo posible los hechos –las evidencias perceptuales, en especial– y es claro que los humanos interpretamos de una manera cada vez más fina y mejor la naturaleza, a través de nuestros avances científicos en todos los terrenos –al menos, tal es el objetivo del conocimiento científico.⁵

Pero si las percepciones que realizamos son signos de un lenguaje natural, cuya comprensión conduce hasta la ciencia entendida como interpretación de la realidad natural, humana y social, entonces es preciso que consideremos un aserto que sería el *principal aporte* de la filosofía, y en particular la epistemología –la teoría del conocimiento– sensocomunista de Thomas Reid –a dicha epistemología la hemos explicado a grandes rasgos en el capítulo anterior, cuando aclaramos qué es propiamente el sentido común según este filósofo–. Tal aporte requiere caracterizarse con una palabra muy larga y extraña, que es el término *antirrepresentacionismo*. La moderna filosofía del sentido común y muy especialmente, la derivada de Thomas Reid, es antirrepresentacionista –en el terreno epistemológico o de la teoría del conocimiento–. ¿Pero qué significa esto? Significa que, para esa filosofía, lo que comúnmente denominamos *ideas o representaciones* en la mente de los seres huma-

⁵ Una estupenda muestra reciente nos la proporciona la decisión de la Unión Astronómica Internacional, reunida en la ciudad de Praga, República Checa, en agosto de 2006. La conferencia mundial de dicha Unión, atendida a las evidencias disponibles, decidió que no había que considerar más a Plutón como uno de los planetas “clásicos” de nuestro sistema solar, sino como un planetoide o un “planeta enano”, junto con Ceres o Xena. Entonces, ¿ha dejado de estar allí Plutón? ¿Cambió su naturaleza por la modificación de su clasificación astronómica? La respuesta a estas dos preguntas es *no*. Sencillamente, ahora entendemos mejor el cuerpo celeste que denominamos Plutón. Estamos en camino de interpretar de un mejor modo las evidencias que se nos presentan al respecto.

nos y otros “animales superiores” son, en realidad, *nociones figurativas* y aproximadas de las cosas y los hechos del mundo;⁶ *nociones alusivas* a esas cosas y hechos, que surgen con nuestra percepción del mundo, pero que pueden desarrollarse mucho más por las facultades mentales del razonamiento, la imaginación o la memoria. Reid era un gran enemigo de la palabra *idea* y su significado como *representación*. Con ello prestó un servicio enorme al desarrollo de las ciencias, el saber y, en general, la cultura humana, inclusive y sobre todo, la cultura política. Él apostaría por la palabra *noción* y dijo que lo que los filósofos solían llamar “ideas” o “representaciones” son, en estricto sentido, *nociones de cosas y hechos*, a veces por completo imaginarias y a veces con pretensiones de objetividad.⁷

Reid desarrolló estas propuestas en su debate con David Hume, quien a partir de John Locke –promotor de las “ideas simples” y las “ideas complejas”–,⁸ había indicado que nuestro conocimiento comienza con los datos que nos ofrecen nuestros sentidos; *datos* que *recibimos* a modo de *impresiones* de las cosas o, mejor, de sus cualidades en nuestras mentes, y que no podemos evitar tener –o en rigor, recibir– cuando funcionan nuestros ojos, nuestros oídos, nuestro tacto, etcétera. Las impresiones, de acuerdo con Hume, son las presentaciones de las cosas y sus cualidades en nuestras mentes y cuando éstas evocan o recrean, sin recurrir ya a los sentidos, esas impresiones recibidas, entonces tenemos a las *ideas* o las *representaciones*

⁶ A tales nociones les llamamos “figurativas” porque ellas “se figuran”, delinear o imaginan a sus objetos de cierto modo particular.

⁷ Véase Reid, T., 2002a, pp. 27-36. Si hubiera que buscar un término “positivo” para sustituir aquel “negativo” de *antirrepresentacionismo*, propondríamos el término *nocionismo*. La postura epistemológica del sensocomunismo de Thomas Reid es antirrepresentacionista o *nocionista*. Sin embargo, esta descripción no aparece en toda la literatura sobre Thomas Reid.

⁸ Véase Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1982, pp. 97-98).

de las cosas –ideas complejas– o de sus cualidades –ideas simples–.⁹ Reid escribiría que toda esta descripción es errónea. *No* hay datos de los sentidos corporales. Estos sentidos no son meras ventanas –pasivas– del alma, sino que son *órganos sensoriales* que, como ya se dijo en el capítulo precedente, *hacen o realizan operaciones* –ver, oír, tocar, oler, degustar– y, por decirlo así, *toman o recogen* de la realidad los signos que ésta nos ofrece y nos muestra. Por consiguiente, las “ideas” no son representaciones de esas impresiones, que son los supuestos datos sensoriales. Las “ideas” son nociones que comienzan a surgir en nosotros en cuanto percibimos. Las primeras nociones que tenemos son *percepciones* y a partir de éstas desarrollamos otras nociones más complejas que también son alusiones figurativas de los objetos –con sus cualidades– y hechos del mundo.

Si las ideas o representaciones de las cosas, cualidades y hechos fueran algo real, ellas serían “buenas” o “malas”, “verdaderas” o “falsas”, “correctas” o “incorrectas”. Pero no, no es así como se perfila el asunto. Aquello que hay en las creencias –individuales o colectivas– y en los conocimientos y las ciencias, son sólo nociones *mejores* o *peores* de los objetos, sus cualidades y los hechos; nociones que son, sencillamente, *más* verdaderas o *más* falsas; más correctas o más incorrectas. Cuando nuestras nociones son más y más correctas, entonces interpretamos *mejor* la realidad. El conocimiento y la ciencia no son, con toda propiedad y en sí mismos, *verdaderos*, en contraste con las opiniones y creencias, que serían *falsas*. El conocimiento y la ciencia contienen, de hecho, *numerosos y profundos errores*, pero son lo mejor que podemos afirmar acerca de la realidad en cada uno de sus terrenos, y poco a poco las nociones científicas van acertando a decirnos cómo son –en realidad– esos

⁹ Véase Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, Book I. Editado por D. G. C. Macnabb (1962, pp. 45-51).

terrenos.¹⁰ Reid habría concordado con el esquema general de Karl R. Popper (1902-1994), en el sentido de que la actividad científica es, en rigor, el ejercicio de efectuar *conjeturas* sobre determinados objetos de conocimiento y de proceder a una serie *refutaciones* para esas *conjeturas*. Hacer ciencia es, básicamente, conjeturar, y si los intentos por *refutar* tales conjeturas fallan, entonces nos vamos quedando con ellas, que son sólo las mejores interpretaciones posibles de los signos que recogemos de la realidad; son propiamente *lo mejor* que podemos afirmar de la realidad misma.¹¹

Reid plantearía que toda la filosofía moderna está afectada por la perniciosa “teoría”, “doctrina” o “sistema de las ideas”, que concede una importancia desmedida a esas ideas y afirma que no hay una realidad objetiva, sino tan sólo “ideas”.¹² La doctrina de las ideas, es decir, la reivindicación de las ideas o representaciones o, en una palabra, el *representacionismo*, propone abiertamente que el mundo *es como se lo comprende, como se lo entiende* por parte de quienes tenemos “ideas” sobre él. No hay, pues, una realidad objetiva, sino tan sólo una simple idealidad subjetiva –o intersubjetiva, intercalaría el sociólogo Schutz– y si el sujeto que da lugar a aquellas ideas o representaciones es, asimismo, una representación y de él no se puede afirmar que tenga realidad objetiva –sino que es *otra*

¹⁰ El filósofo norteamericano contemporáneo Larry Laudan escribiría en su texto, “El desarrollo y la resolución de las crisis epistemológicas: estudios de caso en la ciencia y el derecho durante el siglo xvii” (Laudan, 2001) que “la historia de la ciencia consiste esencialmente en éxitos maravillosos que se convirtieron en fracasos, o bien en príncipes que se convirtieron en ranas. Este es el precio ineludible del progreso científico. Los cadáveres de las teorías abandonadas siempre se están acumulando” (2001, p. 117).

¹¹ Véase Popper, Karl R., “La ciencia: conjeturas y refutaciones”, en 1991, pp. 57-66.

¹² Consúltese Reid, T., 1997, pp. 11-24.

idea, por cierto, sin una *impresión* que la sustente como es debido—, como propondría David Hume, entonces el representacionismo encalla en un *escepticismo*, aunque sus dos expresiones inmediatas serían, en primer término, el empirismo epistemológico al estilo de John Locke —que establece que todas nuestras ideas se derivan de los datos de los sentidos y la mente es parecida a un “papel en blanco”, donde la percepción escribe los contenidos o ideas—¹³ y, segundo, el *idealismo* como lo delineara George Berkeley —que defiende que las cosas son *hasta* que se las ha hecho ideas y, por lo tanto, no hay una realidad, sino una “idealidad”—.¹⁴

A este representacionismo moderno, asociado al empirismo, el idealismo y el escepticismo reivindicados por Locke, Berkeley y Hume, respectivamente, Thomas Reid opondría un antirrepresentacionismo por el que se dice que nuestras *nociones* acerca del mundo buscan interpretarlo y sólo lo hacen de un modo mejor o peor. Según este antirrepresentacionismo, la realidad *no es* como se la entiende. El mundo *es como es* —incluso aquél conformado por nuestras acciones motivadas en las nociones que suscribimos— y exclusivamente se lo comprende e interpreta mejor o peor, aunque él estaría “allí” y no depende, en rigor, de cómo lo entendamos; antes bien, nosotros dependemos —en nuestra supervivencia y prosperidad— de nuestra manera de comprenderlo. Yendo todavía más lejos, Reid sugeriría que el representacionismo no surgió con los filósofos modernos, sino que, curiosa e interesantemente, tuvo su origen en los clásicos antiguos de la filosofía, quienes no obstante su indiscutible realismo —su creencia en un mundo real que daba lugar a nuestras “ideas”, fundadas en la percepción—, no escaparon

¹³ Véase Locke, John, 1982, p. 83. Más adelante se hablará mucho de este empirismo de la “tabla rasa” en nuestro texto.

¹⁴ Véase Berkeley, George, 1996, p. 25.

a las tesis de los *datos de los sentidos y de las ideas como representaciones que reproducen la esencia o la forma de las cosas*. En Platón (-426- -347) y en Aristóteles –y luego en los platonistas y aristotelistas medievales– surgirían las bases involuntarias del representacionismo moderno de Locke, Berkeley y Hume. Esos viejos y grandes filósofos no incurrieron en el empirismo, el idealismo y escepticismo de los británicos modernos, pero sí lo hicieron posible con sus deficientes concepciones sobre la percepción y el carácter de las nociones de la mente, que no son *copias* buenas o malas de las entidades del mundo, como ellos lo creyeron, *sino alusiones figurativas* que aciertan mejor o peor a establecer cómo son dichas entidades.¹⁵

Pero no solamente la filosofía clásica antigua y medieval y la filosofía ilustrada británica serían representacionistas, sino también y en general toda la filosofía moderna y contemporánea, muy influida por la segunda. Aquí hay que concederle un notable lugar a la filosofía alemana, de Immanuel Kant en lo sucesivo. Una de las grandes fuentes del kantismo fue la filosofía de Hume. Kant heredó de David Hume –entre otros– la importante noción filosófica de *representación*, que se convertiría en pieza clave de su idealismo trascendental. A través de Kant, los contenidos mentales concebidos como representaciones o ideas pasaron a los idealistas alemanes posteriores, en especial Hegel y Schopenhauer, e inclusive, a través de éstos, la noción se instalaría en Karl Marx y Friedrich Engels (1820-1895), así como en sus continuadores marxistas del siglo xx. Por otro lado, el empirismo británico de Locke a Hume fue asimismo determinante para el pensamiento positivista francés, originado en Auguste Comte (1798-1857), pero decisivo en Émile Durkheim. Por ello no debe sorprendernos que los autores sociológicos que hablaron del sentido co-

¹⁵ Véase Reid, T., 1997, pp. 206-218.

mún –y que repasábamos en un capítulo anterior–, fuesen todos representacionistas, algo muy importante para poder explicar su aprecio por el término “representación” y su tendencia a concebir al sentido común como serie de “representaciones colectivas”, en lugar de “principios” o mecanismos mentales.

En un capítulo posterior –el 9– haremos propuestas con respecto a una teoría sociológica más convincente de las mentalidades colectivas, tanto como del sentido común propiamente dicho; una teoría que resulte coherente no con el representacionismo epistemológico, sino con el antirrepresentacionismo, pero por el momento y para concluir el presente capítulo, digamos que ese representacionismo conduce hasta dos tendencias filosóficas –epistemológicas– muy claras, a las que sería factible hacerles señalamientos críticos. Ellas son el dogmatismo y el relativismo. El *dogmatismo* es la creencia de que nuestras “representaciones” son verdaderas o falsas. O ellas se ajustan, se adecuan a la realidad de las cosas, en cuyo caso son ciertas o verdaderas, o no lo hacen de manera atinada y esencial y, por lo tanto, son erróneas o falsas. Para el dogmatismo hay un conocimiento verdadero –ello no puede ser de otro modo– que prueba o demuestra su verdad y que da lugar a las ciencias. El conocimiento científico, según esta concepción, es *verificacionista*, es decir, se funda en la demostración de su verdad. Por eso, cuando Karl R. Popper (1902-1994) objetó que los conocimientos científicos fueran los verificables y no los resistentes a una posible “falsación”, como planteaba su *falsacionismo* –es decir, que los conocimientos científicos son los que sobrellevan los intentos de ser “falseados”–, opuso también al dogmatismo –que ahora vemos, es eminentemente representacionista– un criticismo bien entendido, o bien la reivindicación del *pensamiento crítico*.¹⁶ El pensa-

¹⁶ Consúltese Popper, K., 1991, pp. 75-79.

miento crítico no asume el dogma de unos conocimientos verdaderos y unas creencias falsas; propone, en contraste, que lo que denominamos conocimientos –científicos o no– son *conjeturas* que tienen algo de verdaderas y algo de erróneas y que deben ser sostenidas como *lo mejor* que podemos decir acerca de lo real, mientras no se vean refutadas por otras conjeturas que nos acerquen más y más a la verdad y nos alejen del error. El falsacionismo popperiano es, pues, compatible con el antirrepresentacionismo de Thomas Reid.¹⁷

Pero la segunda gran consecuencia del representacionismo, digamos, sería la del *relativismo* epistemológico y cultural, o la postura de que no existe una verdad absoluta y única, sino muchas verdades *relativas*, validadas con y desde diferentes sistemas de representaciones; la postura, llana y simple, de que “cada quien tiene o dice *su* verdad” y no hay aquello que se entiende como *la verdad* de unas cosas específicas, comprendidas siempre de distintas maneras, según el punto de vista conceptual conque se las enfoque. El relativismo sostendría, pues, que el mundo es *pura representación* y, para mayores señas, de *tipo cultural e histórica*.¹⁸ Pero si las representaciones buenas o malas, correctas e incorrectas, verdaderas o falsas resultan cuestionables y, en lugar de ello hay nociones alusivas y figurativas de las cosas y los hechos, con las que los interpretamos a éstos mejor o peor y nos acercamos o nos alejamos de su interpretación pertinente –corroborable por la práctica y en los hechos–, entonces *no es válido decir* “cualquier cosa” o *lo que sea* de los objetos y procesos del mundo; éstos sólo admiten ciertas descrip-

¹⁷ Consúltese, al efecto, el precioso libro de Eduardo M. González de Luna, *Filosofía del sentido común. Thomas Reid y Karl Popper* (2004).

¹⁸ Véase, a modo de ejemplo de este tipo de planteamientos, el capítulo “11. La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas”, de Humberto Maturana (1994, pp. 192-193).

ciones y explicaciones, *pero no otras* equivocadas. No es que haya, sin embargo, una verdad absoluta, que debiera ser sustituida con numerosas verdades relativas. Es que la verdad pura o absoluta es en rigor *un principio de sentido común*; es un simple mecanismo de operación intelectual y una *aspiración* cognoscitiva que, en los hechos, sólo puede lograrse de un modo muy imperfecto con interpretaciones cada vez más afinadas de lo real.

Finalicemos este capítulo con un breve apunte político vinculado con lo anterior. El terrorista y el antidemócrata de nuestros tiempos son personajes *dogmáticos*; pueden llegar a ser, incluso, *relativistas* epistemológicos y culturales y en definitiva y sin lugar a dudas, son *representacionistas*. En cambio, con el antirrepresentacionismo defendido por la moderna filosofía del sentido común, nos alejamos de estas posturas y suscribimos un pensamiento político que se queda con la democracia moderna y con sus esquemas de pensamiento falsacionistas y críticos. Ya se ha dicho que la democracia liberal contemporánea es el falsacionismo epistemológico sostenido “en política”,¹⁹ pero ahora podemos afirmar también que es una de las expresiones sociohistórico-culturales del antirrepresentacionismo sensocomunista.

¹⁹ Véase, tan sólo como uno de tantos ejemplos disponibles, el libro de Stephen Holmes, *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy* (1995, p. 274).

6. Sentido común y naturaleza humana

Casi al final de *Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común*, de 1764, Thomas Reid escribió un párrafo memorable, cuya evocación bien vale la pena:

“Aquellos juicios originarios y naturales –Reid se refería a los primeros principios del sentido común– son, en consecuencia, una parte del equipamiento que la naturaleza le ha dado al entendimiento humano. Ellos son una inspiración del Todopoderoso en grado no menor al de nuestras nociones o captaciones simples –es decir, las percepciones, según Reid–, y sirven para que nos conduzcamos en los asuntos comunes de la vida en los que nuestra facultad de razonamiento nos deja a oscuras. Son una parte más de nuestra constitución y todos los descubrimientos de nuestra razón se apoyan en ellos. Integran lo que se denomina el *sentido común de la humanidad*, y cuanto es manifiestamente contrario a cualquiera de estos primeros principios es lo que llamamos *absurdo*. La fuerza de esos principios es el *buen sentido*, que a menudo se hace presente en quienes no son muy prolijos en su razonamiento. Una notable desviación de ellos, que surja de algún desorden en la constitución humana, es lo que denomi-

namos *locura*, como cuando un hombre cree que está hecho de vidrio. Y cuando en algún hombre su razonamiento discurre, por argumentos metafísicos, fuera de los principios del sentido común, a eso lo llamamos locura metafísica, que difiere de otras especies de des-arreglo en que no es continua, sino intermitente, y capaz de atrapar al paciente en sus momentos especulativos y solitarios, si bien cuando retorna a la sociedad, entonces el Sentido Común recupera su autoridad en él. La explicación y enumeración claras de los principios del sentido común es uno de los principales *desiderata* de la lógica...”¹

Aparte de que estas líneas son una magnífica recapitulación de varios de los planteamientos de Reid que hemos expuesto en este ensayo, en ellas hay dos elementos importantes que conviene examinar con algún cuidado. El primero sería el de la relación entre la filosofía –entendida, de un modo llano, como el conocimiento humano– y el sentido común y el segundo, el de una naturaleza humana implícita en el sentido común humano o articulada con él.

Desde luego, Reid propondría las singulares tesis antirrepresentacionistas y, por lo tanto, antiempiristas, antiidealistas y antiescépticas que le hemos revisado, precisamente por su intención de hacer filosofía o buscar conocimiento *sin apartarse del sentido común*. En la opinión del escocés, filosofía de calidad era aquella que se hacía en consonancia y no en contradicción con el “sentido común humano” y el “buen sentido” –o bien, en los términos que hemos asentado con anterioridad, los sentidos comunes *común* y *sensato*, respectivamente–. Pero ahora que acabamos de citar a Reid, agreguemos otras dos referencias suyas que documentan muy bien este punto. La primera correspondería a la mencionada *Investigación de la mente*

¹ Consúltese Reid, T., 2003, pp. 119-120; el original en inglés figura en Reid, T., 1997, pp. 215-216.

humana... —permítasenos advertir que se trata de una cita muy larga, pero también muy esclarecedora—; dice así:

“...La sabiduría de la *filosofía* se ha colocado en contradicción con el *sentido común* de la humanidad. La primera pretende demostrar, *a priori*, que no hay tal cosa como un mundo material; que el sol, la luna, las estrellas y la tierra y los cuerpos animales y vegetales, de hecho son y no pueden ser más que sensaciones en la mente, o imágenes de esas sensaciones en la memoria y la imaginación; pretende demostrar que, al igual que el sufrimiento o la alegría, estas entidades no pueden tener existencia mientras no ocurran en el pensamiento. El sentido común, por su parte, sólo concibe a esta opinión como una especie de locura metafísica, y concluye que demasiado estudio vuelve a los hombres locos, y que quien tome en serio estas creencias, aunque en otros aspectos pueda ser un hombre recto, de igual manera que el hombre que cree que está hecho de vidrio, tiene dañada alguna parte de su entendimiento. Tanto pensar lo ha lastimado.

“La oposición entre filosofía y sentido común es bien capaz de tener una influencia sumamente desafortunada sobre el filósofo... el cual apreciará, consecuentemente, la naturaleza de un modo extraño, mortificante y poco amistoso, y se considerará a sí mismo y al resto de los de su especie como algo que nació con el imperativo de creer en diez mil absurdos y contradicciones, y heredero de una pobreza racional tal que sólo cuenta con lo necesario para efectuar tan lamentable descubrimiento. Pero todo ello es el fruto de profundas especulaciones. Semejantes nociones sobre la naturaleza humana tienden a debilitar cada nervio del alma, a borrar del semblante los sentimientos y los propósitos nobles, y a esparcir una oscura melancolía en el rostro de las cosas.

“Pero si ello es la sabiduría, sea yo engañado junto con el vulgo, porque encuentro algo en mí que reacciona contra eso, y que me inspira sentimientos más reverentes sobre la especie humana y su

gobierno universal. El sentido común y la razón tienen ambos un mismo autor; aquel Todopoderoso en cuyos demás trabajos observamos una consistencia, uniformidad y belleza que fascinan y satisfacen al entendimiento. Por lo tanto, debiera haber algún orden y una coherencia en las facultades humanas, tal y como los hay en otras porciones de su creación. Un hombre que piense con deferencia en su propia especie y que muestre estimación por la verdadera sabiduría y la filosofía, no será afecto a, aunque tampoco sospechará demasiado de tan extrañas y paradójicas opiniones. Si acaso éstas son falsas, poco favor le harán a la filosofía, y si son verdaderas, degradarán a la especie humana y motivarán que se avergüence justamente de su condición”.²

La segunda cita que aquí introduciremos con respecto a esta posible y cuestionable contradicción entre filosofía y sentido común es mucho más breve, pero muy contundente; proviene de las *Lecciones sobre las bellas artes*, de 1774: “el sentido común es el camino correcto en filosofía, igual que en cualquier otra cosa. Cuando nos salimos de él, sólo nos cabe perdernos en la penumbra y la oscuridad”.³ Aquello que estas dos citas de Thomas Reid defienden con vehemencia es que todo cuanto conozcamos eficazmente del mundo deberá estar apoyado en el sentido común, pues él es lo que nos permite dicho conocimiento. La filosofía o el conocimiento es algo artificial o cultural en los seres humanos. En cambio, el sentido común, como lo dejan apreciar las tres citas que hemos considerado –muy especialmente, aquella con la que iniciamos este capítulo–, es algo que forma parte de nuestra “constitución humana”; es algo, en rigor, *natural*; algo que nos obliga a postular y a reconocer una *naturaleza*

² Véase Reid T., 2003, pp. 49-50; el original en inglés aparece en Reid, T., 1997, pp. 67-68.

³ Consúltese Reid, T., 1998, p. 359.

humana en todos nosotros, que pudiera concebirse aparte de las culturas sociohistóricas que desarrollamos los seres humanos, precisamente gracias a ella. Si el sentido común es *en principio* y como ya lo hemos dicho, *la forma humana de percibir el mundo, así como de entenderlo y de actuar en él*, entonces hay una naturaleza humana que se puede manifestar de mil y un modos culturales y que nos permite reivindicar un sentido común *humano*. Sin embargo, desde el punto de vista del pensamiento científico-social contemporáneo, ¿habría algo más problemático que afirmar o sostener una “naturaleza humana” de tales características abstractas? Difícilmente. Por ello es impostergable que justifiquemos este espinoso asunto.

Desde 1979, el psicólogo evolutivo y experimental Steven Pinker ha desplegado una brillante carrera científico-académica en las universidades norteamericanas de Harvard y Stanford, así como en el Massachusetts Institute of Technology (MIT). Pinker publicó en el año 2002 un libro en extremo sugerente, denominado *La tabla rasa. La negación moderna de la naturaleza humana*,⁴ donde reivindica una naturaleza humana que habría sido objetada y rechazada –pero no refutada, en su opinión– por el pensamiento de los tiempos modernos –es decir, el de los siglos XVII y XVIII en adelante–, particularmente debido a la tesis de una “tabla rasa” –en inglés, *blank slate*–, que sería la presunta y principal responsable de ese rechazo o denegación. La propuesta principal del libro de Pinker –a saber, la existencia de una doctrina de la “tabla rasa” que condujo a cuestionar la

⁴ *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature* (Pinker, S., 2002). El doctor Pinker es, sobre todo, un especialista de prestigio internacional en los estudios sobre la estructura, adquisición y desarrollo del lenguaje en los niños. Además de un sinnúmero de publicaciones académicas, es el autor de los libros *The Language Instinct*, de 1994; *How the Mind Works*, de 1997 y *Words and Rules: The Ingredients of Language*, de 1999.

naturaleza humana— es algo mucho, muy importante para nuestro ensayo. Éste la considerará para atreverse a sugerir una corrección fundamental en el planteamiento de Pinker, aunque, por el momento, es por completo pertinente retomar la defensa y exposición que este gran libro de 2002 hace de la “naturaleza humana”; una “naturaleza” presente en todos los miembros pasados, presentes y futuros de la especie *homo sapiens sapiens* y que habría hecho factible la enormísima variedad de culturas humanas en todo tiempo y lugar.

Para comenzar su análisis de la naturaleza humana, Pinker parte de una réplica que el filósofo y científico alemán Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) hizo a principios del siglo XVIII al pensamiento empirista de John Locke. El pensador inglés había adoptado como divisa el viejo apotegma aristotélico según el cual “nada hay en la mente que no haya pasado por los sentidos”. Pues bien, Leibniz escribiría en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, de 1704, que “nada hay en la mente que no haya pasado por los sentidos... salvo la propia mente”.⁵ Pinker destaca así que, en concordancia con este viejo señalamiento, los psicólogos contemporáneos que estudian hoy los procesos del conocimiento humano —“psicólogos cognitivos”, los llama él— sostienen la existencia de un “equipo mental humano” o un verdadero *software* neurológico —análogo al “programa operativo” electrónico con el que funcionan las computadoras personales—, que hace posible que los humanos hagamos cosas tan sencillas y diversas, pero asimismo tan sorprendentes y singulares, como entender una oración que se nos dice o que leemos, recordar algún hecho específico o adivinar las intenciones de una persona.⁶

⁵ Véase Leibniz, G. W., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (1977, pp. 118-119). Este filosofema leibniziano suena muy atractivo en el latín con el que él lo escribió en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*: “nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu... nisi intellectus ipse”.

⁶ Véase Pinker, S., 2002, p. 35.

Las lenguas humanas son el ejemplo más claro de este “sistema operativo” o este “equipo mental” que poseemos los miembros de nuestra especie. Los idiomas son como organismos que se desarrollan y complican de manera casi infinita, advierte Pinker, pero Noam Chomsky (n. 1928) habría mostrado que *todos ellos* obedecen a ciertas reglas y patrones comunes. Es factible inventar innumerables oraciones en la lengua que hablamos, pero para que ellas funcionen o tengan significado deben contar con cierta estructura y características universales. Los humanos hablamos en el mundo cerca de seis mil lenguas distintas que, curiosamente, son todas traducibles unas en otras. Y es que las estructuras gramaticales de todas son mucho menores en número. Durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, el comando norteamericano del Pacífico transmitía órdenes militares en lengua navajo, con el propósito de que no fuesen comprendidas por el enemigo japonés, pero lo más interesante es que esas órdenes detalladas resultaban por completo entendibles cuando se les traducía de nuevo al inglés. “Todas las lenguas están cortadas de una misma tela”, sentencia Pinker apoyándose en Chomsky.⁷

Este lingüista norteamericano habría dejado en claro que las gramáticas de todas las lenguas conocidas son variaciones de un esquema único que se puede denominar *gramática universal*.⁸ En el

⁷ Consúltase Pinker, S., 2002, p. 37.

⁸ Es imperioso hacer notar que Thomas Reid anticipó en sus escritos del siglo XVIII la tesis chomskyana de la gramática universal. Él escribiría que una de las pruebas de la existencia del sentido común humano eran los rasgos universales compartidos –“al parecer”, diría con su habitual prudencia– por todas las lenguas humanas; por ejemplo, el uso de verbos, sustantivos, adjetivos, tiempos, géneros, números, etcétera. Ya se dijo también que un grupo de “primeros principios de las verdades necesarias” eran precisamente los “primeros principios gramaticales”. Para mayores abundamientos sobre la “gramática universal” esbozada por Reid antes que por Chomsky, véase Reid, T., 2003, p. 158 y pp. 232-233 y Reid, T., 2002a, p. 36 y pp. 466-467.

idioma inglés, por ejemplo, los verbos se ponen antes del sustantivo –*drink beer*, “bebe cerveza”– y las preposiciones, antes del nombre –*from the bottle*, “de la botella”–. En japonés, en cambio, los verbos siguen siempre al nombre –“cerveza bebe”– y las preposiciones operan, más bien, como “postposiciones”, ubicadas luego del sustantivo –“botella de la”–. De las lenguas del mundo, según Chomsky, 95% adopta la forma inglesa o la forma japonesa. Por ello es que los niños pequeños de todo el mundo pueden aprender sus respectivas lenguas de un modo tan natural y uniforme, sin instrucciones explícitas que parecería que harían falta. Los nenes no sólo escuchan sonidos de la boca de sus mayores, sino que también los ordenan en sujetos y complementos para aprender las formas como se organizan las vocalizaciones humanas.

Pero no sólo las variadísimas lenguas de los seres humanos comparten ciertos patrones comunes básicos como los que conforman la gramática universal. Lo mismo sucedería con nuestras emociones y con las conductas externas que las expresan. Estas últimas son infinitas, pero las primeras nunca varían entre los miembros de la especie humana, independientemente de los contextos sociohistórico-culturales en los que vivan aquéllos. Por ejemplo, las expresiones faciales de alegría, tristeza, buena disposición, agresividad, angustia, molestia, enojo, etcétera, son iguales y significan lo mismo en todas las culturas humanas. Esto evidencia que en cualquier cultura existen determinadas porciones que no requieren ser aprendidas.⁹ Y ello es así porque, finalmente, el potencial para pensar, aprender y sentir que caracteriza a los humanos depende de su *genoma* –su estructura genética–, lo que resulta bastante obvio cuando se com-

⁹ Véase Pinker, S., 2002, p. 39. Acerca de esta universalidad de los gestos humanos faciales, nótese que Reid ya la había destacado también. Véase Reid, T., 1997, pp. 51-52 y 2003, pp. 38-39.

paran especies. Más de la mitad del genoma humano está involucrado con el funcionamiento del cerebro de nuestra especie.¹⁰ Chimpancés que han sido criados en hogares de humanos son incapaces de aprender a hablar o pensar como lo hacen sus amos. Inclusive, los propios chimpancés se distinguen, por mínimas diferencias genéticas, de los bonobos, como han podido comprobarlo los biólogos que hace no mucho confundían a las dos especies. Los chimpancés son una de las especies animales más agresivas que hay; ellos se organizan socialmente mediante machos dominantes y sólo tienen sexo para la procreación; en contraste, los bonobos son notablemente pacíficos, las hembras dominan entre ellos y tienen sexo de, recreación. Desde que en el año 2001 se publicó la secuencia completa del genoma humano, han comenzado a proliferar estudios sobre los rasgos y las capacidades de nuestra especie, en particular con respecto a sus diferencias con otras cercanas y lejanas.¹¹

Apoyado sobre todo en la genética, Pinker destaca que la selección natural obró para homogeneizar a nuestra especie en un diseño general estándar, que concentra los genes eficaces para construir los órganos que funcionan bien y que ha eliminado los genes ineficaces que hubiesen marcado el fin de nuestra evolución. “Y así como tenemos los mismos órganos físicos (dos ojos, un hígado, un corazón con cuatro cámaras...), tenemos los mismos órganos mentales. Esto es muy obvio en el caso del lenguaje, donde cada niño neurológicamente sano está equipado para adquirir un lenguaje humano, pero también es cierto de otras partes de nuestra mente”.¹² Y agrega Pinker algo muy relevante, que consideraremos después con mayor detalle: “todos somos bastante parecidos, pero no somos, por

¹⁰ Consúltase Pinker, S., 2002, p. 91.

¹¹ Véase Pinker, S., 2002, pp. 45-47.

¹² Consúltase Pinker, S., 2002, p. 142.

supuesto, clones. Excepto en el caso de los gemelos idénticos, cada persona es genéticamente única”.¹³ Todas las especies muestran una variabilidad genética, pero el *Homo sapiens* es, curiosamente, una de las que menos la admiten. En este sentido, somos lo que los genetistas llaman una “especie pequeña”, porque el monto de variación genética que hay en los humanos equivale a lo que cabría esperar de un reducido número de miembros. Existen más diferencias genéticas entre los chimpancés, por ejemplo, que entre los humanos. La razón de ello es que nuestros ancestros pasaron por un cuello de botella poblacional en cierto momento muy reciente de nuestra historia evolutiva y llegaron a ser muy escasos en número.

En momentos subsecuentes a dicho “cuello de botella”, surgirían nuestras diferencias raciales. Pero esas diferencias, tan ostensibles en cuanto a piel o cabello, destaca Pinker, son genéticamente minúsculas y sólo representan superficiales adaptaciones al clima:

“La gente es cualitativamente la misma, pero puede diferir cuantitativamente. Las diferencias cuantitativas son pequeñas en términos biológicos y se encuentran en mucho mayor medida entre los miembros individuales de un grupo étnico o de una raza, que entre los grupos étnicos o las propias razas... Cualquier ideología racista que sostenga que los miembros de un grupo étnico son todos iguales, o que ese grupo étnico difiere fundamentalmente de otro, se apoya en asunciones erróneas acerca de nuestra biología.”¹⁴

Y con respecto a las semejanzas y las diferencias entre los sexos de la especie humana, Pinker propone en su libro estas directas y brillantes palabras:

“Ni los hombres son de Marte, ni las mujeres de Venus. Los hombres y las mujeres vienen de África, la cuna de nuestra evolu-

¹³ Véase Pinker, S., 2002, p. 142.

¹⁴ Consúltese Pinker, 2002, p. 143.

ción y de donde evolucionaron juntos como una misma especie. Los hombres y las mujeres tienen los mismos genes, excepto por un puñado en el cromosoma Y, y sus cerebros son tan similares que se requiere de la aguda visión de un neuroanatomista para encontrar las pequeñas diferencias que hay entre ellos. Sus niveles promedio de inteligencia son los mismos, de acuerdo con las mejores estimaciones psicométricas, y ambos usan el lenguaje y piensan acerca del mundo físico y viviente del mismo modo general. Ambos sienten las mismas emociones básicas, disfrutan del sexo, buscan compañeros matrimoniales inteligentes y agradables, sienten celos, se sacrifican por sus hijos, compiten por estatus o por parejas y en ocasiones, cometen agresiones al perseguir sus propios intereses.”¹⁵

Cuando se habla de genes y de estructura genética, advierte Pinker, de inmediato surgen las preocupaciones acerca de qué tanto estamos determinados los humanos por aquella estructura. Lo cierto, responde este científico, es que los genes *predisponen*, pero jamás *determinan*. La influencia posterior del ambiente y de la cultura es, esa sí, determinante –o mejor, *condicionante*–. Un clon de Hitler o de Einstein nunca podrá repetir la personalidad y los hechos de su original genómico. Lo que sí es verdad es que *la genética cuenta* y por ello los mellizos idénticos tienen habitualmente rasgos psicológicos y hasta gustos y opiniones afines, a pesar de que hayan sido educados en ambientes distintos. Por lo mismo, sostiene Pinker, ni las etnias ni las razas humanas y ni los hombres ni las mujeres, son genética y mentalmente idénticos; existen pequeñas pero claras diferencias en su constitución respectiva, aunque esas divergencias *no los convierten en especies aparte*.¹⁶

¹⁵ Véase Pinker, S., 2002, p. 344.

¹⁶ Véase Pinker, S., 2002, pp. 174-185 y 372-399.

7. La tabla rasa y el representacionismo

Aunque la cultura siempre es determinante para establecer el perfil psicosocial de todo individuo miembro de la especie humana, puede sostenerse que *hay una naturaleza humana*. Es factible reivindicar que todos los humanos hemos sido y *somos especie* y que la totalidad de nuestras culturas y sociedades muestran los rasgos de nuestra pertenencia a la especie *Homo sapiens sapiens*. Por ejemplo, ninguna civilización humana ha sido esencial y generalizadamente noctámbula –el “reloj biológico” de los humanos es diurno–; en ninguna parte del mundo y de la historia las madres han odiado en lugar de amar a sus hijos; ninguna colectividad humana ha incurrido en el elogio de algún concepto del deshonor o de la inmoralidad o ha preferido, por ejemplo, la derrota a la victoria en toda clase de competencias atléticas o deportivas –sigue sin presentarse aún en los Juegos Olímpicos o en una Copa Mundial de Fútbol el equipo nacional que tenga el objetivo de “ganar” el último lugar de cada competencia o de perder todos sus partidos.

Pero, ¿por qué razón, entonces, la cultura y el pensamiento científico-social y hasta el filosófico-político actual han sido tan reacios

a admitir esa naturaleza humana? ¿Por qué ha tenido lugar la mencionada “negación moderna” de dicha naturaleza? Steven Pinker responde que ello se ha debido al éxito cultural global de la tesis de la tabla rasa, de la *blank slate*. ¿Y qué propone esta tesis? Exactamente aquello de lo que hablaría John Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, del año 1690. La mente —o esa parte suya que llamamos el “entendimiento”— carece de contenidos hasta que la acción de los sentidos pone allí a las ideas simples que, según Locke, son los datos sensoriales que corresponden a las cualidades de los objetos percibidos, es decir, sus figuras, dimensiones, colores, texturas, olores, sabores, etcétera. Las mentes humanas son como papeles en blanco; son como tablas rasas o *blank slates* y todo cuanto contienen y piensan es posible gracias a lo que han recibido por la experiencia empírica y mediante el uso de los sentidos corporales, que son quienes comienzan a amueblar esas mentes, primero con ideas simples y luego con ideas complejas, diría John Locke; o primero con impresiones simples y complejas y luego con ideas o representaciones simples y complejas, precisaría más adelante David Hume.¹

Steven Pinker recuerda que John Locke fue el primero de los grandes clásicos del liberalismo y que dio forma a su doctrina de la *blank slate* porque se oponía a las justificaciones del *statu quo* político vigente, que aducían que la autoridad de la Iglesia de Roma y el derecho divino de los reyes eran verdades evidentes de suyo. Dado que las ideas se fundaban en la experiencia y que las personas se movían en distintos niveles y ámbitos de la misma, resultaban lógicas y aceptables las diferencias de opinión, que debían ser toleradas y jamás suprimidas. La tabula rasa o *blank slate* lockeana minaba la realeza y la aristocracia de sangre y socavaba la esclavitud, porque

¹ Consúltese Pinker, S., 2002, p. 5.

los esclavos no podían ser considerados ya como inferiores a los hombres libres. Por ello secundarían a Locke grandes autores liberales de los siglos XVIII y XIX, como David Hume o John Stuart Mill (1806-1873), quienes lograron que se adoptara en el ámbito anglosajón la doctrina de la tabla rasa como fundamento teórico de otras posturas y doctrinas que, a la larga, se convertirían en la *mainstream* –la “corriente principal”– de las ciencias humanas y sociales y las humanidades en el plano universal.²

En efecto, explica Pinker, a partir de la tabla rasa de Locke, la psicología –especialmente la “asociacionista” de J. S. Mill y luego la “conductista” de John B. Watson o B. F. Skinner– comenzó a explicar todo pensamiento, sentimiento y conducta por medio de simples mecanismos de aprendizaje. Las ciencias sociales –sobre todo en autores sociológicos como Herbert Spencer (1820-1903), Émile Durkheim o Georg Simmel (1858-1918)– empezarían a explicar las costumbres y las relaciones sociales como producto de la socialización de niños y adultos y de la cultura circundante. Poco a poco dichos autores y otros posteriores propondrían que los sistemas simbólicos, los roles sociales, las relaciones de parentesco y entre los géneros, así como el propio mundo social, son entidades consistentes en representaciones colectivas de actores sociales inter-actuales y, en rigor, son entidades “socialmente construidas”. Sería así como la doctrina de la *blank slate* impulsó también el enorme éxito de otras dos teorías que la complementan y la refuerzan, de acuerdo con Pinker: aquéllas del *buen salvaje* –*the noble savage*– y del *espíritu en la máquina* –*the ghost in the machine*–.

La doctrina del buen salvaje es atribuida principalmente a Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), pero sería formulada por primera

² Véase Pinker, S., 2002, p. 6.

vez en estos versos de *The Conquest of Grenada*, de John Dryden, en 1670, precisa Pinker:

*I am as free as Nature first made man
Ere the base laws of servitude began
When wild in woods the noble savage ran...*³

Esta teoría del buen salvaje apareció con el descubrimiento colonialista europeo de los pueblos indígenas de América, África y Oceanía e implica la creencia de que, en su estado original o natural, los seres humanos son desinteresados y pacíficos. Plagas sociales y culturales tales como la ambición, la violencia, el desprecio y el odio serían producto de la civilización, en esencia, deformante. Rousseau, destaca Pinker, quiso refutar a Thomas Hobbes (1588-1679) y su propuesta de que la condición natural de los hombres, previa a aquella civilización, es la de una guerra de todos contra todos, que sólo puede evitarse con la creación de ese Leviatán que es un Estado autoritario. Combinada con la doctrina de la tabla rasa, la teoría del buen salvaje habría convencido con respecto a que todo niño nace no solamente con una mente en blanco, sino también como un buen salvaje que se hace malo y violento sólo por efecto de un entorno social pernicioso, conformado por sus progenitores y la propia sociedad. La gente malvada es siempre el producto de un sistema social que la ha moldeado en forma defectuosa. Asimismo, la doctrina del buen salvaje sería la base principal del respeto contemporáneo por todo lo natural y la desconfianza hacia lo artificial y hecho por los seres humanos; la base del descrédito en que han caído, además, los sistemas educativos restrictivos y disciplinarios y, por último, la base de la comprensión actual de los problemas

³ “Soy tan libre como el primer hombre hecho en la naturaleza/Antes de que comenzaran las ruines leyes de la servidumbre/cuando silvestre en los bosques, el buen salvaje corría...” Véase, Pinker, S., 2002, p. 6 y s.

sociales como algo sólo reparable y corregible con las instituciones adecuadas y como algo que no tiene relación en lo absoluto con la constitución humana biológica y psicológica.

Por último, la doctrina restante, aparejada a la de la *blank slate* –además de la del buen salvaje– sería la del *espíritu en la máquina*.⁴ La expresión proviene de uno de los detractores modernos de la teoría, el filósofo inglés Gilbert Ryle (1900-1976), quien habló del “dogma del espíritu dentro de la máquina” –“*the dogma of the Ghost in the Machine*”–. Esta doctrina propone que los seres humanos somos *mente* o *alma* y *cuerpo* separados, aunque vinculados uno con el otro. El alma influye –gobierna– sobre el cuerpo y se desprende de él cuando ocurre la muerte, para continuar existiendo de alguna otra manera misteriosa. Esa alma es libre y el cuerpo se encuentra sometido a las leyes naturales.

Pinker señala que esta tercera teoría sería expresada con nitidez por el célebre dualismo de René Descartes, promotor de una tajante separación entre el cuerpo y el alma, pero lo cierto es que sus orígenes se pueden rastrear muchísimo más lejos en la historia de la filosofía y de las religiones, hasta la Antigüedad y autores filosóficos como Platón y Aristóteles. Pinker sólo destaca que la doctrina es en la actualidad científicamente cuestionable y que ella propone una explicación más bien simplista e ingenua de la libertad humana y del determinismo de la naturaleza animal, vegetal e “inanimada”. Cuando el cerebro humano cesa toda su actividad, dice estoicamente Pinker, el individuo sencillamente muere.⁵ Y bien puede que sea así, pero entonces surge la buena interrogante planteada por Martin Heidegger (1889-1976) y animada por una vasta porción del pensa-

⁴ Conséltese Pinker, S., 2002, p. 8 y ss.

⁵ Véase Pinker, S., 2002, p. 42.

miento filosófico y religioso universal: ¿por qué es el ser —de todas las cosas que hay— *y no más bien la nada*? ¿Por qué dejó de haber una nada para que hubiese algo —en última instancia, el ser humano dotado de conciencia— que terminará de nuevo en la nada? ¿No habría sido mejor, en ese caso, que jamás hubiera tenido lugar este universo que es?⁶ Lo que sugieren estas preguntas es que “debe de haber algún Dios” y nosotros los humanos hemos de tener alguna conexión con él a través de nuestra conciencia. El caso es que la última teoría considerada por Pinker es la menos perniciosa de las tres mencionadas y él mismo la presenta como el satélite más apartado e insignificante de la cuestionable doctrina de la tabla rasa.

Es importante notar que la teoría de la *blank slate* equivale perfectamente al empirismo de John Locke, suscrito y perfeccionado por Hume. Pinker la complementa, además, con la propuesta de la *construcción social de la realidad*, o bien la tesis de que el mundo que percibimos y conocemos y con el que tratamos, es justo nuestra forma de representárnoslo en forma social; no es sino *nuestro modo de entenderlo o de comprenderlo*, no sólo de manera estrictamente subjetiva e individual —como lo propusiera el idealismo primigenio de George Berkeley, aunque sobre todo el más sofisticado que se extiende desde el idealismo trascendental de Kant hasta la fenomenología de Husserl—, sino además, de un modo *social*, como se afirma en la sociología desde Max Weber y, muy en particular, desde Alfred Schutz. Pinker llama a este “construccionismo social” el “modelo de la ciencia social estándar”.⁷ *Es improbable*, sin embargo, que las hoy en día muy exitosas teorías sociológicas de la “construcción social de la realidad” derivaran *primordialmente* de la doc-

⁶ Consúltese Marías, Julián, 1973, pp. 415 y ss.

⁷ Véase Pinker, S., 2002, pp. 16-17.

trina empirista anglosajona de la tabla rasa. Más bien lo hicieron del criticismo alemán y de las teorías fenomenológicas germánicas y francófonas, que no son, en definitiva, empiristas, pero sí representacionistas. Aquí recuérdese que, como ya lo propusimos en el capítulo anterior, el representacionismo dio lugar al empirismo (la tesis de la tabla rasa), aunque también al idealismo y al escepticismo epistemológicos.

Entonces, a juicio del presente ensayo, no fue la doctrina de la tabla rasa la principal responsable y la originadora de las tesis del “construccionismo social”, e inclusive de las teorías del “buen salvaje” y del “espíritu en la máquina”. *Lo fue con más propiedad el representacionismo epistemológico*. Se llegó a las propuestas de que el mundo es siempre como lo entendemos social o intersubjetivamente y que los seres humanos somos meros “constructos” o construcciones sociales, y por lo tanto somos entidades absolutamente maleables por la cultura, la sociedad y la historia y corregibles individualmente mediante las instituciones sociales y culturales, *gracias al representacionismo* y no tanto gracias a la doctrina de la tabla rasa que es, más bien, un efecto del representacionismo surgido desde tiempos antiguos. Steven Pinker tiene muchísima razón en todos sus planteamientos capitales y en su brillante crítica de la negación moderna de la naturaleza humana, pero allí donde dice o escribe “doctrina de la *blank slate*”, habría que leer o poner muchas veces, de modo alternativo, *representacionismo*.

Lo anterior equivale a una extensión de las tesis de Pinker dirigida a contextos intelectuales y culturales distintos a los de lengua inglesa. No únicamente en el mundo académico y científico anglosajón prosperaron y han llegado a dominar el construccionismo social y las tesis antropológico-sociales y pedagógicas apoyadas en la doctrina del “buen salvaje”. También esto sucedería en contextos europeo-continentales, latinoamericanos o asiáticos, entre otros,

donde la cimentación común y uniforme para la *mainstream* filosófica y científico-social no sería, en rigor, la *blank slate* que da título al libro de Pinker, sino el representacionismo en su versión idealista. Con este último, las propuestas de dicho libro se vuelven más inteligibles o comprensibles. Pero ello mueve a preguntarnos cómo puede ser, entonces, una teoría sociológica –o más que una teoría elaborada, una simple noción– de las culturas humanas, *desarrollada desde el antirrepresentacionismo*; qué rasgos principales adquiriría esa concepción, en caso de que se asumieran las tesis no representacionistas ausentes en general y hasta el momento en las maneras científico-sociales de comprender las culturas humanas. Para ello será preciso redondear antes, sin embargo, el planteamiento del sentido común y la naturaleza humana, a la luz de un elemento muy destacado por Pinker e ignorado por Thomas Reid, por obvias razones sociohistóricas. Nos referimos a la *evolución* no sólo natural, sino, inclusive, sociocultural de los humanos y de sus colectividades sociales.

8. El sentido común y la evolución

En su escrito de 1905, denominado “Seis características del sensocomunismo crítico”,¹ el hoy célebre y muy respetado filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce, fundador del pragmatismo filosófico, hacía una precisión fundamental, entre otras, con respecto a los primeros principios propuestos por “ese sutil y bien equilibrado intelecto, Thomas Reid, en materia de sentido común”.² En los tiempos de Reid y los “viejos filósofos escoceses”, escribió Peirce, Adán se consideraba “un personaje histórico indudable” y el clima de la evolución no había afectado aún al pensamiento científico y filosófico. Entonces se pensaba que las “creencias indubitables” del sentido común –como llamaba Peirce a los primeros principios reidianos– eran asimismo inmutables y que jamás cambiarían. Proponía entonces el norteamericano que había que pensar en la posibilidad de que esas creencias se modificaran si no de unos pocos años a otros, sí de generación en generación. Y sentenciaba:

¹ Consúltese Peirce, C. S., 1955, pp. 290-301.

² Véase Peirce, C. S., 1955, p. 293.

“Un reconocimiento moderno de la evolución ha de distinguir al sensocomunista crítico de la vieja escuela. La ciencia moderna, con sus microscopios y telescopios, con su química y su electricidad y sus enteramente nuevos artefactos para la vida, nos ha colocado en un mundo muy diferente; es casi como si hubiese transportado nuestra especie hasta otro planeta”.³

En relación con este párrafo hay qué aclarar que el sensocomunismo crítico es la filosofía pragmatista propuesta por Peirce; la “vieja escuela”, por consiguiente, es el sensocomunismo “clásico” representado por Reid y la Escuela Escocesa. Peirce tenía razón en el hecho de que el ambiente intelectual de sus propios días comenzaba a estar dominado por la tesis darwiniana de la evolución, en contraste con lo que había ocurrido en tiempos de Reid, pero quizás exageraba al decir que las “creencias indubitables” del sentido común, los primeros principios del mismo, cambian “de generación en generación”. Lo que acaso y en ocasiones se modifica en los ambientes socioculturales en el espacio de unas cuantas décadas, son las mentalidades colectivas, pero no el sentido común mejor entendido, cuyos rasgos serían, presumiblemente, transhistóricos en y para un sinfín de culturas humanas. Por otro lado, Peirce no buscaba hacer en su texto –ni procedería a ello en ningún otro– una “actualización” de los principios del sentido común. Sin embargo, el punto que quería reivindicar era en extremo pertinente: hoy podemos afirmar que fue *evolutivamente* como se llegó a la “forma humana de percibir el mundo, de entenderlo y de actuar en él” que es el sentido común *común* y que también será de un modo evolutivo como, al cabo de miles de años de cambios genéticos y culturales, esa forma podría modificarse históricamente. También es posible proponer,

³ Consúltese Peirce, C. S., 1955, p. 297.

como ya lo sugirió Herbert Spencer en su protosociología decimonónica, que las sociedades *evolucionan* y que esa evolución social ha de darse en combinación con la evolución genética –orgánica, diría en sus días Spencer– de la especie humana.⁴

Aquí conviene regresar al libro de Pinker, porque este autor retoma y desarrolla con mucha claridad el reclamo evolucionista de Peirce. Dice Pinker que los humanos estamos bien familiarizados con la tesis de que muchos de los retos actuales, en todos los niveles de la vida cultural, provienen de un desajuste entre nuestras capacidades intelectuales y emocionales, fruto de la evolución de la especie humana, y las necesidades y situaciones del mundo de hoy. Por poner un ejemplo muy sencillo, tenemos que hacer cuentas aritméticas complicadas y tratar con bastantes números –telefónicos, de cuentas bancarias, etcétera– muy grandes o de abundantes “dígitos”. Sin embargo, nuestra mente no está bien preparada para ello y por eso nos ayudamos con calculadoras y agendas electrónicas.

Pero esto nos lleva, agrega Pinker, al punto de cuáles serían las facultades cognitivas, con sus respectivas intuiciones básicas –*core intuitions*, escribe en inglés Pinker, adoptando un término que resulta equivalente al de “creencias indubitables” de Peirce o “primeros principios” de Thomas Reid–, que se apoyan en nuestra estructura genética y son producto de nuestra evolución como especie. He aquí una pequeña lista, tentativa pero sostenible, de diez elementos posibles:⁵

1. Los humanos hemos desarrollado una *física intuitiva* que utilizamos para comprender cómo funcionan los objetos de la realidad física; cómo caen muchos de ellos, se doblan o reaccionan ante otros cuerpos. La intuición básica de esta física intuitiva es la de

⁴ Véase Ritzer, George y Douglas J. Goodman, 2004, pp. 40 y ss.

⁵ Consúltese Pinker, S., 2002, op. cit., pp. 219-221.

- objetos que ocupan determinado lugar en el espacio, existen por algún tiempo y obedecen a ciertas leyes de movimiento y fuerza.
2. Una versión intuitiva de la *biología* y de la *historia natural*, que usamos para entender el mundo viviente; su intuición básica señala que los seres vivos poseen una esencia oculta que les procura su forma y sus capacidades y que posibilita su crecimiento y sus funciones corporales.
 3. Una *ingeniería intuitiva*, la cual empleamos para hacer y entender herramientas y artefactos diversos. Su intuición básica es la de que una herramienta es un objeto hecho con un propósito y diseñado por una persona para conseguir cierto objetivo.
 4. Una *psicología intuitiva*, empleada para entender los pensamientos y acciones de las personas. Su intuición básica es la de que los humanos y algunos animales no son objetos ni máquinas, sino individuos con una entidad interior invisible que llamamos mente o alma, que desarrolla las creencias y deseos que son causa de su comportamiento.
 5. Un *sentido espacial* que utilizamos para navegar por el mundo y ubicar dónde están los objetos; éste se basa en un registro y unos mapas mentales que recurren a diferentes marcos de referencia utilizados para que nos desenvolvamos en el mundo.
 6. Un *sentido numérico* que usamos para pensar sobre y entender las cantidades y las dimensiones. Implica una habilidad para registrar montos numéricos y hacer estimaciones referentes a cifras de regular tamaño. Las personas que logran superar ese tamaño son contadas y dignas de una gran admiración.
 7. Un *sentido de la probabilidad*, que empleamos para pensar en la mayor o menor posibilidad de que ocurran todos los sucesos; se apoya en nuestra habilidad para trazar las frecuencias de esos sucesos y la proporción en que ellos pudieran acaecer de un modo o de otros.

8. Una *economía intuitiva*, la cual utilizamos para intercambiar bienes y favores; se basa en el concepto de intercambio recíproco, por el que una parte confiere a otra cierto beneficio y sabe que pudiera obtener de ella otro beneficio.
9. Una *lógica* y una *base de datos* que empleamos para representarnos ideas e inferir otras nuevas, a partir de lo ya conocido; se funda en aserciones acerca de qué es cada cosa, dónde, cómo, cuándo y por qué. Estas aserciones se vinculan todas en una red mental y pueden combinarse con operadores lógicos del tipo “y”, “o”, “todos”, “algunos”, “no”, “posiblemente”, “necesariamente”, “por tanto”, etcétera. Y, por último,
10. Un *lenguaje con su gramática*, que usamos para compartir ideas de nuestra lógica mental; se basa en un diccionario mental de palabras memorizadas y en una gramática asimismo mental de reglas combinatorias. Esa gramática nos permite formar palabras, frases, proposiciones y otras estructuras de mayor complejidad.

Pinker propone que estas *core intuitions* son, en principio, suficientes para pequeñas colectividades humanas analfabetas, capaces de sobrevivir con su simple ingenio y con estilos de vida muy “apegados a la tierra”. Nuestros ancestros, sin embargo, habrían superado esos estilos de vida hace algunos miles de años, lo que resulta demasiado reciente para que la evolución afectara sus cerebros. Por eso necesitamos de escuelas de muchísimos tipos y organizadas desde innumerables tradiciones culturales, señala Pinker, con el fin de aprender habilidades que nuestros cerebros no han integrado todavía como parte de su “equipo mental”. Lo cierto es que parece haber mucho en nosotros que no tenemos qué aprender en la escuela o de la cultura que nos rodea. Por ejemplo, caminar, hablar, agarrar cosas, interactuar pacífica o agresivamente con objetos y personas, etcétera. “Nuestro diseño cognitivo es la

pieza extraviada de muchos enigmas, incluyendo la educación, la bioética, la seguridad alimentaria, la economía y la propia comprensión de lo humano”.⁶

La anterior sería, pues, una reformulación contemporánea y evolucionista del “equipo mental” del que hablara Thomas Reid y que el viejo filósofo escocés desglosó en sus listas de primeros principios del sentido común. Pinker advierte que los diez componentes que él destaca; esas diez “intuiciones básicas” —*core intuitions*— a las que llegaron los seres humanos en su evolución como especie, son básicamente de carácter *cognitivo* —es decir, se relacionan sólo con las capacidades humanas de percepción y conocimiento—, pero apenas tocan elementos emocionales o afectivos que también son muy importantes en nosotros. Por ello, sin ánimo de incurrir en simplismos, quizás pudiera complementarse esa lista de diez intuiciones básicas evolutivas con otras dos a las que el propio libro de Pinker concede una enorme atención. Son las siguientes:

11. Una noción de los *intereses inmediatos* que nos atraen o parecen convenir a los seres humanos y que nos permite acceder, de un modo eventual, hasta la conciencia de nuestros intereses *mediatos*. Los intereses inmediatos que perseguimos nos convierten en seres inevitable y relativamente individualistas y hasta egoístas, no siempre conscientes de lo que realmente nos conviene —los intereses mediatos—, pero asimismo capaces de superar en determinados contextos y situaciones el imperio de esos intereses inmediatos. Otra manera muy simple de expresar este elemento es la que propone que rehuimos siempre lo doloroso e incómodo y procuramos, en contraste, lo placentero y gratificante; y

⁶ Véase Pinker, S., 2002, pp. 221-222.

12. Un *sentido moral* que nos permite a los humanos tanto percatarnos de nuestras acciones y pensamientos buenos, correctos o morales –y aquellos otros malos, incorrectos o inmorales–, como erigirnos en sujetos morales, responsables de nuestros actos e intenciones infinitamente diversas. De un modo irónico, este sentido moral evolucionaría en los seres humanos –y *sólo en ellos*– a partir de la mencionada noción de los intereses inmediatos, ya que ceder, compartir, acordar o beneficiar a otros, finalmente conviene, “paga” o “deja” en términos evolutivos, destaca Pinker.

La noción de nuestros intereses inmediatos como parte de nuestro evolutivo “equipo mental” introduce la compleja e interesante temática de los “genes egoístas”, tan abordada por genetistas actuales como Richard Dawkins o Robert Trivers, señala Pinker. Como fue mencionado en el capítulo 6 –*Sentido común y naturaleza humana*–, todos los individuos humanos pertenecemos a una sola especie biológica, pero no somos clones, es decir, copias genéticas idénticas como las que tienen lugar en los gemelos indistinguibles –éstos son como clones que no están separados en el tiempo, por haber nacido en un mismo parto, observa Pinker–.⁷ Pues bien, para entender varias clases elementales de relaciones humanas –las relaciones de pareja, las familiares, las relaciones entre compañeros o amigos y otras más– conviene partir del principio de “seguir a los genes”.⁸ Los humanos maduros buscamos siempre perpetuar nuestros genes, que por cierto programan nuestros órganos fisiológicos y nuestras características mentales; se trata de genes que han logrado una adaptación evolutiva ante los retos del medio ambiente y que dejaron en el camino a otros genes que no posibilitaban tal adapta-

⁷ Consúltese Pinker, 2002, S., p. 226.

⁸ Véase Pinker, S., 2002, pp. 241 y ss.

ción. Pero entonces, ello propicia que intentemos conquistar o retener a una pareja y, sobre todo, que la consideremos a ésta y a la familia que podamos formar con ella como el objetivo primario de nuestros “intereses genéticos”, los cuales deseamos preservar con todas nuestras fuerzas conscientes e inconscientes. Por eso en todas las colectividades histórico-culturales humanas ha ocurrido siempre la distinción entre el *extraño* –los otros seres humanos– y el miembro del grupo familiar básico o ya extendido –el cónyuge, el hermano, los padres, los parientes y, en última instancia, el “conacional”– y por ello también cada individuo humano enfrenta una lucha por su supervivencia en muy diferentes contextos sociohistóricos, que lo proyecta como una individualidad irreducible con sus propios intereses genéticos... o sencillamente inmediatos.

En la naturaleza suceden casos en los que ciertos organismos benefician a otros con un costo para sí mismos. A esto los biólogos lo llaman *altruismo*, el cual puede evolucionar de dos maneras principales. En la primera, que es la del amor familiar, un organismo ayuda a otro aun a costa de sí porque “sabe” que eso incrementará las posibilidades de que persistan su familia; su descendencia; sus genes. Esto es lo que se llama *altruismo nepotista*. En la segunda forma, en contraste, que es la del *altruismo recíproco*, los organismos intercambian favores y uno ayuda al otro incluso a costa de él mismo, para que este otro lo ayude a él en un momento distinto. Huelga decir que este altruismo recíproco es casi exclusivamente humano y es el que ha producido en nosotros los sentimientos –tan humanos– de simpatía, compasión, gratitud, lealtad, culpa, vergüenza, ira o desprecio, por ejemplo, motivados por el buen o el mal desempeño de dicho altruismo recíproco. A estos sentimientos se les pueden sumar ideales, valores y principios igualmente humanos y entonces queda preparado el camino para la *moralidad* –y su contrario, la inmoralidad–, característica de la humanidad. Los miem-

bro de nuestra especie nos hallamos sujetos a la moralidad y tenemos, por supuesto, un *sentido moral* que ha evolucionado solamente en nosotros. Entre los humanos, la reciprocidad daría lugar a la cooperación, la solidaridad e incluso el sacrificio y la caridad en bien de los demás. “Las personas no son esos egoístas amoraless de la teoría económica clásica, ni los comunitaristas de un todos-para-uno-y-uno-para-todos de las fantasías utopistas”, concluye Pinker.⁹ Coexisten en nosotros tendencias egoístas y altruistas insuprimibles. No somos meros ángeles ni puros demonios.

La evolución biológica y mental nos ha equipado con un sentido moral. Realmente lo notable de nuestra especie no es que tengamos tan escasa moralidad, sino al contrario, que la moralidad quepa entre nosotros. Debido a las propuestas de la constructivista “ciencia social estándar” y desde que Émile Durkheim afirmara ello en su clásico sociológico de 1893, *De la división del trabajo social*,¹⁰ tendemos a pensar que las normas morales cambian radicalmente de cultura en cultura, de época en época o de geografía en geografía. Es cierto que en determinados contextos –aunque no en otros– una minifalda femenina, o acaso no usar la tristemente célebre *burka*, son actos de indisputable inmoralidad. También pudiera serlo comer algún tipo de carne o fumar antes –o después– de ser mayor de edad. Pero son muy abundantes y ostensibles las *constantes universales morales* en las enormemente variadas culturas humanas. La mentira, el engaño de muchísimas clases, el robo de las propiedades ajenas, el fraude económico, por supuesto que el homicidio hecho con premeditación, alevosía y ventaja, etcétera, son y han sido siempre faltas morales en todas partes del mundo y en cada mo-

⁹ Consúltese Pinker, S., 2002, p. 256.

¹⁰ Véase Durkheim, Émile, 1999, p. 91. Hay otra alusión a esta temática en el capítulo III de las célebres *Reglas del método sociológico* (1989, pp. 121 y ss).

mento de la historia. “Uno puede fácilmente decir, ‘no me gusta el brócoli, pero no me importará que tú lo comas’; pero no es factible decir, ‘a mí no me agrada matar gente, pero no me importará que tú lo hagas’”¹¹, aduce Pinker.

Y claro, como cualquier otro sentido, sobre todo los sentidos corporales de la vista, el oído, el tacto, etcétera, el sentido moral es capaz de engañarnos; de someternos a “espejismos” o “ilusiones morales”.¹² Tendemos a ver todas las situaciones humanas con un enfoque moral y lo normal es que utilicemos diferentes patrones morales culturales para juzgar esas situaciones. En particular, podemos confundir principios morales eminentemente culturales –por ejemplo, “joven mexicano, no saludes ‘de beso’ a tus amigos hombres”– con principios morales culturalmente expresados, pero de sentido común o propios de nuestra naturaleza humana, nuestra forma “específica” de percibir y entender el mundo, así como de actuar –moralmente– en él –por ejemplo, “joven mexicano, no ‘grafitees’ las casas particulares ajenas”–. Por la evolución llegamos a la moralidad, pero la propia moralidad humana habría evolucionado en la dirección de una moral cada vez más consciente de los intereses, las capacidades, las libertades y los derechos de los individuos de nuestra especie; una moral cada vez más *autonómica* o consciente de la *autonomía* de las personas y que parece entender cada vez mejor a la humanidad de éstas. En la evolución de la moralidad humana se ha pasado de éticas o morales comunitarias y *heterónomas*, que niegan a los individuos su autonomía y los someten a reglas morales que ignoran su individualidad y pueden llamarse por ello heterónomas, a éticas o morales más personalistas y autónomas, que entienden a la naturaleza humana como una no pro-

¹¹ Véase Pinker, S., 2002, p. 269.

¹² Consúltese Pinker, S., 2002, p. 270.

pia de seres celestiales o infernales, sino de simples seres humanos y terrenales.¹³

Evocando al filósofo Peter Singer y su obra *The Expanding Circle*,¹⁴ Pinker explica que los humanos hemos expandido además y continuamente esa frontera mental que abarca a las entidades que consideramos valiosas y con pertinencia moral. El “círculo” de la moralidad humana comenzó con la familia y se extendió hasta el clan, la tribu, la nación, la raza y más recientemente, como lo demuestra la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la humanidad en su conjunto. Este círculo moral expansivo sólo involucraría en determinados momentos histórico-culturales a los humanos masculinos adultos, pero luego pudo extenderse hasta las mujeres, los jóvenes y los niños. Pasó de las “personas normales” a los discapacitados, los criminales, los prisioneros de guerra o los enemigos e, inclusive, los animales de todas clases y hasta a los vegetales. Hoy se ha vuelto así un lugar común, el respeto moral hacia todas las formas de vida y no faltan quienes sostienen que el uso indiscriminado de las plantas y los animales es asesinato o, por lo menos, una clara falta de moralidad.¹⁵ Quizás se trate de un “espejismo moral”, pero tampoco hay duda de que ha ocurrido –muy convincentemente– dicha “expansión de los círculos morales”.

Sin embargo, el paso de la moral heterónoma hasta otra autónoma, o bien de una moralidad acotada a estrechas fronteras conceptuales hasta otra expresada en círculos más amplios, no requeriría únicamente de condicionantes “naturales”, que fueran del ámbito biológico al ámbito psicológico y social. Por supuesto, es necesario que se desarrollen esas condiciones “estructurales” o “instituciona-

¹³ Véase Pinker, S., 2002, pp. 271-272.

¹⁴ Consúltese Singer, P., 1981.

¹⁵ Véase Pinker, S., 2002, pp. 166-168.

les” en una sociedad para que, por ejemplo, se generalice el respeto a los derechos humanos de las personas o tenga lugar un trato más humanitario para los infractores y delincuentes que cometan faltas morales y penales. Además, la evolución de la moral humana *requiere de la intervención del juicio, de la sensatez, de la aplicación del sentido común humano* —de un sentido común sensato y no solamente común—, a fin de que ella pueda continuar. Ha sido sólo con decisiones sensatas o juiciosas como las sociedades dejaron atrás sistemas éticos heterónomos, comunitaristas y particularistas y adoptaron sistemas autonómicos, más y más personalistas y moralmente universalistas. En cierto momento se decidió, por ejemplo, promover y defender los numerosos derechos humanos o ya no maltratar físicamente a los delincuentes. Otro caso muy claro sería justo la adopción y desarrollo de la democracia liberal, pues toda nación democrática tuvo que resolver la realización de elecciones libres y limpias y nombrar y cambiar sus autoridades de todo tipo mediante dichas elecciones. El sentido común ha impulsado siempre a la humanidad a comportarse de un modo cada vez más humano, pero, para lograrlo, ésta ha debido poner en práctica su sentido común.

9. Hacia una noción no representacionista de las culturas humanas

Steven Pinker señala con razón que se debe sobre todo a la moderna antropología social y, en particular, a uno de sus autores clásicos, el alemán-norteamericano Franz Boas (1859-1942), la acepción del término “cultura” no como un “cultivo” intelectual y espiritual de los seres humanos, especialmente a través de su familiaridad con las ciencias, las bellas artes y las humanidades, sino como la “totalidad socialmente transmitida de patrones de conducta, técnicas, creencias, instituciones y demás productos del trabajo y del pensamiento humanos”, manifestada en una colectividad históricamente dada.¹ De manera afín a lo que propondrían en sus respectivos ámbitos científico-sociales autores tales como el francés Émile Durkheim o los alemanes Max Weber y Georg Simmel, Boas sugirió que las diferencias conductuales y sociales entre las diferentes razas y grupos étnicos del mundo no provienen de su respectiva constitución física o biológica, sino de *su cultura*, es decir, de sus sistemas simbó-

¹ Citado por el propio Pinker, S., 2002, p. 22.

licos de ideas y valores difundidos mediante el lenguaje y otras formas de comportamiento social. La gente difiere histórica y socialmente entre sí porque sus culturas histórico-sociales difieren igualmente entre sí. No debe hablarse, por ejemplo, de las “razas” judía o esquimal, sino de la *cultura* judía o la *cultura* esquimal.

Las tesis de Boas se apoyaban en interesantes descubrimientos. Boas estudió pueblos nativos, inmigrantes y niños en orfanatos y probó que los grupos humanos tienen idéntico potencial mental. Mostró que las lenguas de los pueblos considerados primitivos no eran en modo alguno más simples que las de los europeos; tan sólo eran diferentes. Las dificultades de los Inuit del círculo polar ártico para distinguir los sonidos de los idiomas de Occidente, por ejemplo, eran equiparables a las de los occidentales para distinguir los de la lengua inuit. Y así como Sócrates había extraído los principales conceptos matemáticos de un esclavo ateniense, Boas demostraría que los nativos del Pacífico occidental entendían sin mayores dificultades los conceptos abstractos de la cultura europea, si se les daban las debidas aclaraciones. Pero el antropólogo alemán nunca llegó tan lejos como sus sucesores disciplinarios del siglo xx y, en general, como los cultivadores de la “ciencia social estándar”. Él no propuso que las diferencias culturales entre los pueblos fueran *sólo* explicables en términos culturales, o que los aspectos biológicos –y a la postre, genéticos– de los seres humanos *no jugaran ningún papel* en la historia de cada pueblo y de la humanidad en su conjunto; nunca dijo que la cadena de acontecimientos socio-históricos que modelaba las distintas colectividades humanas fuera *exclusivamente* una de acontecimientos sociohistóricos y no *también* de elementos biológicos, psicológicos y hasta sociológicos, aunque pertenecientes a una naturaleza humana de carácter transcultural. Sus continuadores científico sociales, en contraste, suscribieron con decisión todo ello.

Pinker destaca que el construccionismo científico-social del siglo xx –la “ciencia social estándar”– adoptaría la curiosa tesis de que las casi infinitamente variables culturas humanas se imponen misteriosa y *arbitrariamente* –como universos simbólicos, intelectuales y conductuales– sobre las colectividades humanas. Por ejemplo, a lo largo y ancho de la historia de las culturas, los seres humanos han comido desde larvas y gusanos hasta orina de vaca y carne humana. Han decorado, perforado y estirado históricamente partes de sus cuerpos, en modos tales que harían sonrojarse al más aventurado y contestatario de los adolescentes actuales. Han sancionado positivamente prácticas sexuales tan diversas como la poligamia, la poliandria, la castidad absoluta, la felación o los matrimonios de niños arreglados por los adultos. Pareciera que “la cultura se desenvuelve en un universo separado de los cerebros humanos, los genes y la evolución”.² Pero no existiría tal arbitrariedad de las culturas históricas de los miembros de nuestra especie; esa arbitrariedad es discutible por completo.

A partir de los anteriores señalamientos de Pinker, puede decirse lo siguiente: si las culturas humanas se asocian a mentalidades sociohistóricas y éstas –como lo han entendido casi desde siempre los científicos sociales– están delineadas con contenidos que serían “ideas” –nociones– y concatenaciones lógicas entre dichas nociones, entonces tales mentalidades dependen también de principios no únicamente lógicos, sino también de *otros* tipos de principios, que serían los mecanismos del sentido común, los cuales equivalen a aquellos elementos evolutivos de la “forma humana de percibir el mundo, así como de entenderlo y de actuar en él –es decir, moralmente–”, que es el propio sentido común humano. Esto puede con-

² Véase Pinker, S., 2002, p. 60.

ducir hasta la propuesta de una noción –hablar en este ensayo de una elaborada “teoría” al respecto, sería en extremo pretencioso– no representacionista de las mentalidades sociohistóricas o de las culturas desarrolladas por las colectividades humanas. Dicha noción no representacionista incluiría, acaso, los siguientes cuatro aspectos:³

- I. En primer lugar, un *motor* para la formación de las mentalidades sociohistóricas, que no es otra cosa que la *evolución* de los organismos y de la mente humanos –en pocas palabras, *un motor evolutivo* para las variadísimas culturas humanas–;
- II. En segundo lugar, una *conformidad* de aquellas culturas o mentalidades con el sentido común humano, no en todos, pero sí en varios de sus elementos constitutivos;
- III. En tercer lugar, una *discrepancia* o *disconformidad* entre las propias culturas heterogéneas y el sentido común universal a los seres humanos –determinados aspectos del sentido común *común*–, y
- IV. En cuarto y último lugar, un *diálogo descubridor* de todo aquello que es sensato en las culturas humanas, tras el contacto o encuentro más o menos armonioso o amistoso entre ellas.

Examinemos cada uno de estos elementos con el propósito de trazar a grandes rasgos una noción no representacionista de las heterogéneas culturas socio-históricas que ha desarrollado la humanidad.

Por lo que se refiere al primer aspecto, cabe precisar inicialmente que la evolución no es, en rigor, una mera competencia entre

³ Una primera versión de esta noción no representacionista de las culturas humanas la presentamos en el artículo “Sentido común y sociología. Hacia una comprensión ‘sensocomunista’ de la modernidad”, en Hernández Prado, J., 2003, pp. 53-80.

especies o individuos, para que sobreviva quien es “más apto”. La evolución implica un proceso de *adaptación a un ambiente dado*, el cual logran –o dejan de lograr– las especies y los individuos. Por lo tanto, en la evolución no se compite, propiamente, contra “otros” individuos o especies, sino contra sí mismo o contra el entorno circundante. Por eso no existen “razas” superiores, ni individuos o culturas que “derroten evolutivamente” a sus contrapartes, como lo afirmaría el mal llamado “darwinismo social” del siglo XIX, que más bien era un burdo spencerianismo incapaz de comprender el *quid* de la evolución natural.⁴

La evolución tuvo y tiene lugar porque existe previamente una adaptación exitosa, archivada y transmitida primero en los genes de las especies vivas –entre ellas, la humana– y después en la memoria cultural de los humanos y sus sociedades. Entonces, las culturas socio-históricas no son variados sistemas simbólicos y conductuales que se impongan *arbitrariamente* sobre las colectividades humanas: son, más bien, un conjunto de adaptaciones e innovaciones técnicas y conceptuales que les permiten a los miembros de aquellas colectividades sobrevivir y desarrollar sus vidas.⁵ Las exigencias de cada entorno y sus circunstancias desencadenan procesos de adaptación que generan a su vez las diferentes culturas humanas. Esas culturas son muy distintas entre sí debido a tales exigencias, pero también muestran nada escasos rasgos de gran similitud porque contienen las respuestas juiciosas o sensatas –que *no son* de infinitas clases– que es capaz de ofrecer un mismo tipo de organismo psico-biológico: el humano. En resumidas cuentas, el motor que

⁴ Véase Pinker, S., 2002, p. 150.

⁵ Consúltese Pinker, S., 2002, pp. 65-66.

genera las heterogéneas culturas humanas y elimina su arbitrariedad es el de la evolución genética y psicosocial.

Así como Chomsky habló de una *gramática universal* entre los seres humanos y sus numerosísimas lenguas, hay quien se ha referido a una suerte de *cultura universal* que se manifestaría en dichos seres y sus numerosísimas culturas o mentalidades sociohistóricas, destaca Pinker. El antropólogo social norteamericano contemporáneo Donald E. Brown ha elaborado, por ejemplo, una larga lista de rasgos compartidos por *todas* las culturas humanas documentadas, que incluye desde el temor a las serpientes hasta los conectivos lógicos utilizados en el lenguaje, o bien desde el amor romántico —desde luego que sólo rara vez culminado— hasta los insultos cargados de humorismo, pasando por la inspiración poética, los tabúes alimenticios o los intercambios de regalos. Brown propondría en 1989 una enorme serie de *universales culturales* humanos que, desde entonces, se ha ampliado para abarcar 372 elementos hacia el año 2002.⁶

Pero mucho más ostensibles que las semejanzas o “constantes universales” de las culturas sociohistóricas de los humanos son las abundantísimas diferencias que hay entre ellas. Para sobrevivir y prosperar —nos es factible apuntarlo a partir de las explicaciones de Pinker—, nuestras colectividades, situadas en distintos ambientes naturales y culturales, *necesitan desplegar su capacidad de juicio*; requieren poner en práctica aquella sensatez —ese sentido común *sensato*— de los individuos que las componen. Este proceso arroja diferentes grados de éxito, algunos suficientes para que la colectividad sobreviva y prospere en determinada medida indispensable y otros mucho más atinados que lograrían dar con magníficas solu-

⁶ Véase Pinker, S., 2002, pp. 55 y 435-439.

ciones a problemas de adaptación evolutiva. Aquí se hace pertinente considerar los siguientes dos elementos, implicados en la noción no representacionista de las culturas humanas. Por un lado, que todas las culturas tienen un trasfondo de sensatez; sin lugar a dudas, hay algo –mucho o poco– de juiciosas en ellas, por lo cual muestran cierta *conformidad* con el sentido común *común*. Si tales culturas han sobrevivido es, precisamente, por su carácter sensato. Pero, por otro lado, asimismo todas las culturas humanas encerrarían, de hecho, rasgos de insensatez o de discrepancia con la “forma humana de percibir el mundo, así como de entenderlo y de actuar en él” que es el sentido común común. Lo más frecuente es que las culturas sociohistóricas abundan en rasgos de insensatez, según lo prueban las numerosas injusticias y deficiencias técnicas que se presentan en todas ellas; por ejemplo, las incontables formas de discriminación social, exclusión política y prejuicios ideológicos, o bien la depredación y contaminación del ambiente que ellas llegan a desplegar.

Steven Pinker observa que autores tan diversos como el economista Thomas Sowell o el fisiólogo Jared Diamond, han demostrado que ni las culturas existen como puras diferencias para ser celebradas, ni su historia es una mera sucesión de acontecimientos fortuitos e igualmente significativos. Durante la mayor parte de nuestra historia evolutiva, los humanos vivimos como cazadores-recolectores. En los últimos diez mil años y a raíz de que ciertas especies de plantas y animales pudieron ser domesticadas y utilizadas en provecho de los humanos aparecieron la agricultura y su vida sedentaria, con la metalurgia, las poblaciones grandes o ciudades, la división del trabajo, los gobiernos autocráticos, los ejércitos, la escritura, etcétera. Esas primeras civilizaciones humanas ocurrirían en partes tan diversas del planeta como Irak, China, Egipto o hasta la actual Latinoamérica. Pero después, la geografía fue destino.

Todas esas civilizaciones tuvieron sensatos logros adaptativos e insensatas –por inhumanas– instituciones culturales –algunos ejemplos serían la esclavitud, el sexismo, la discriminación étnica y racial, un nulo respeto hacia la vida y la dignidad individuales, entre otros–, aunque algunas de ellas alcanzaron mejores éxitos que otras y su contacto mutuo, a veces pacífico y a veces beligerante –dados el comercio y la guerra–, se facilitó por los corredores climático-geográficos que se extendían de Este a Oeste, los cuales probarían ser mucho más viables y eficaces que los que se trazaban de Norte a Sur. Por ello no resultó gratuito que las culturas del continente eurasiático se desarrollaran tremendamente, se expandieran y, al final de cuentas, se impusieran sobre las menos desarrolladas de América y de África.⁷

Pinker agrega que en cada cultura europea, por ejemplo en la británica, hubo en principio una enormísima colección de grandes logros generados por muchas culturas vinculadas a ella de un modo histórico o geográfico; piénsese en el cultivo del cereal y la escritura alfabética del Medio Oriente, la pólvora y el papel de China, los caballos domesticados originalmente en Ucrania, etcétera. En cambio, los logros culturales y adaptativos de los pueblos de África y de América no fueron usufructuados y acumulados por sus culturas, mucho menos relacionadas entre sí. Un caso extremo fue el de Tasmania, cuyos habitantes nativos, casi exterminados por los europeos en el siglo XIX, eran la gente tecnológicamente más atrasada de la que se tuviera noticia en la historia moderna. A diferencia de los aborígenes del territorio australiano, los habitantes de Tasmania no conocían el fuego, ni los *boomerangs*, los lanzadores de lanzas, las hachas, las canoas o las agujas para tejer.⁸

⁷ Consúltase Pinker, S., 2002, pp. 67-69.

⁸ Véase Pinker, 2002, S., p. 69.

Y por otra parte, aunque Pinker no lo señala, también es pertinente resaltar aquí el asunto de las diversas ideologías que pueden manifestarse dentro de las culturas humanas. En la búsqueda de soluciones sensatas –unas más afortunadas que otras– se delínean perspectivas tales como visiones del mundo, profanas o religiosas; enfoques teóricos de carácter filosófico o científico –las cuales darían lugar a lo que el filósofo norteamericano de la ciencia, Larry Laudan, ha llamado desde 1977, las *tradiciones de investigación*–⁹; doctrinas e ideologías políticas que promueven formas específicas de organización político-social o bien un énfasis en determinadas tendencias o directrices del poder político. Movidos por impulsos de muy variados tipos, desde genéticos hasta intelectuales o conceptuales, los individuos humanos se han aglutinado siempre en facciones o partidos que intentan demostrar y llevar al terreno de los hechos la validez de sus perspectivas de toda clase. Esas perspectivas persiguen soluciones y propuestas sensatas que, en efecto, lo son a veces, aunque en otras ocasiones no, si bien aquello que las culturas humanas modernas y contemporáneas han hallado ciertamente sensato en el transcurso de la historia, sería: 1) El *reconocimiento* de la pluralidad ideológica; 2) La *garantía* de su desenvolvimiento a través de las libertades de pensamiento, creencias y expresión, y 3) El *aprovechamiento* de la confluyente energía desatada por el disenso ideológico en los estados democráticos del presente.¹⁰

⁹ Véase el ya clásico libro de Larry Laudan, *Progress and Its Problems. Toward a Theory of Scientific Growth* (1977, pp. 70 y ss). Laudan profundizó sus propuestas iniciales en algún trabajo posterior como *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science* (1990, pp. 146 y ss).

¹⁰ El filósofo político Stephen Holmes planteó y desarrolló la tesis del “desacuerdo público como una fuerza creativa” en las democracias liberales modernas y contemporáneas. Consúltase Holmes, Stephen, 1995, pp. 33-34.

En resumidas cuentas, hay en el mundo actual una infinidad de culturas humanas que, según lo propone una noción no representacionista de ellas, han tenido como motor generador la evolución –particularmente, psicosocial– de los miembros de la especie humana. Todas esas culturas han manifestado tanto una conformidad parcial con el sentido común, como una variada discrepancia, asimismo parcial y mayor o menor, con respecto a él. Hay una gran sabiduría y admirables aportes, por ejemplo, en cada cultura humana sobre la faz de la tierra, pero también hay en cada una de ellas aspectos insensatos y dignos de juicio y crítica, en aras de una rectificación que persiga modificarlos o suprimirlos. Esta o aquella cultura arcaica es capaz de ofrecernos una bella y convincente visión del sentido general de la vida, pero también una consideración muy discriminatoria de ciertos sectores sociales específicos. Esta o aquella cultura impresionantemente “avanzada” quizás nos ofrezca maravillas tecnológicas que faciliten en extremo la vida cotidiana, aunque también angustiantes e insatisfactorias actitudes existenciales. Lo cierto es que en el mundo de hoy ocurre un contacto inevitable entre todas las culturas humanas. Globalización es el nombre que se le ha dado a ese proceso: uno civilizatorio o cultural que, al parecer, ha llegado para quedarse.

Pero entonces, vendría a cuento el cuarto y último elemento de la noción no representacionista de las culturas humanas aquí reivindicada: el *diálogo descubridor* de lo que resulta sensato en cada una de ellas y pudiera ser aceptado y/o adoptado por todas ellas, así como identificado como un aporte cultural de valor y validez *universales*. Los casos abundan y abarcan desde contenidos frívolos e insignificantes hasta aspectos fundamentales de una cultura humana acorde con las más plenas sensatez y profundidad intelectual y espiritual. La gran música de W. A. Mozart ha sido la más difundida y vendida en grabaciones discográficas en toda la historia del

planeta. Nada como las técnicas de defensa personal y de combate cuerpo a cuerpo, inventadas y desarrolladas en el Extremo Oriente. Los servicios de salud pública que se apoyan en los descubrimientos de la medicina científica y experimental de Occidente –aunque también en los de la medicina acupunturista de su antípoda geográfica global–, debieran ser aprovechados y aplicados en todos los rincones del mundo. Las comunicaciones y la electrónica modernas pueden y deben arrojar sus beneficios sobre toda la población mundial. Nada como las técnicas amatorias y eróticas inventadas y desarrolladas en la región indostánica de Asia. El maquillaje femenino en los ojos, que apareció en el antiguo Egipto y fue reforzado y divulgado internacionalmente por las actrices de Hollywood desde principios del siglo xx, no da visos de desaparecer en el corto, mediano o largo plazos; y un infinito etcétera. Hoy las culturas coexistentes son incapaces de evitar su contacto y están obligadas a, interesadas en y en ocasiones, entusiasmadas con dialogar. El propio diálogo es un producto cultural universalizable; uno que muy bien pudiera descubrir y proyectar la sensatez en el mundo y que está muy relacionado con otro logro cultural del mismo tipo universalizable: la democracia liberal moderna, que nació en Norteamérica y Europa, pero no debiera permanecer exclusiva de aquellas partes del orbe. Empezaremos a ver por qué.

10. El sentido común y la libertad

Thomas Reid colocó entre los primeros principios del sentido común y específicamente en el sexto lugar de su lista de doce “primeros principios de las verdades contingentes”, aquél cuyo enunciado señala que “tenemos cierto grado de poder sobre nuestras acciones y sobre las determinaciones de nuestra voluntad”, es decir, sobre nuestras decisiones.¹ Este principio nos convence intuitivamente a los seres humanos de que podemos realizar nuestras acciones y llevar a cabo nuestras decisiones, desde luego que no de un modo absoluto y perfectamente adecuado con aquello que indican nuestras intenciones, pero sí de un modo relativo y limitado, siempre de acuerdo con las circunstancias que posibilitan u obstaculizan nuestras acciones y decisiones. Lo que Reid propondría, entonces, es que *todos* los seres humanos nos sabemos *relativamente libres* o poseedores de una libertad limitada aunque indisputable, *por simple sentido común*. El asunto de la libertad en la conducta de los seres

¹ Véase Reid, T., 2002a, p. 478 y 2003, p. 246.

humanos se convertiría histórica y culturalmente en un problema filosófico discutido, por cierto, con bastante libertad en diferentes contextos sociohistóricos, pero el hecho, según Reid, es que aquella libertad humana que no reconocemos en otras especies animales y que está íntimamente relacionada con la moralidad también humana, es un mero dato del sentido común.

En efecto, fue al inicio de su cuarto ensayo, “de la libertad de los agentes morales”, correspondiente a los *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, de 1788, que Thomas Reid escribiría que ese poder que admitimos de manera espontánea sobre una gran cantidad de nuestras acciones y decisiones –o “determinaciones de la voluntad”– puede denominarse *libertad moral* o *libertad del agente moral*, en primer lugar porque aquella libertad presupone al entendimiento y la voluntad humanos, pero en especial, porque su principal efecto es que el agente o el individuo puedan actuar bien o “moralmente” o acaso mal o “inmoralmente”, lo que no es posible afirmar de los animales en general.² Nuestro sentido común nos dicta a los seres humanos que tenemos cierta libertad mayor o menor; una libertad por la que siempre actuamos y decidimos bien y conforme a nuestras capacidades y posibilidades naturales y racionales o, por el contrario, actuamos y decidimos mal, incorrectamente o contraviendo esas capacidades y posibilidades. Además, gracias a nuestra libertad moral, los seres humanos nos podemos desenvolver –y sólo nosotros podemos hacerlo así, como no, en cambio, otras especies animales sobre la tierra– con base en máximas, normas o leyes singulares que nos imponemos a nosotros mismos y que son de tipo cultural aunque, sobre todo, moral.

² Consúltese Reid, T., 1983, pp. 323 y ss, y también 2003, pp. 313 y ss.

Las reflexiones de Thomas Reid sobre los primeros principios del sentido común y sobre el pensamiento y la acción sensatos; o bien sobre lo que aquí se ha llamado el sentido común *común* y el sentido común *sensato*, se limitarían de un modo muy particular a los ámbitos epistemológico y antropológico filosófico y ético. Como ya fue asentado en el capítulo cuatro, las tres grandes obras de Reid, publicadas entre 1764 y 1788, querían centrarse en ese tipo de problemáticas. Sin embargo, Reid fue bastante consciente de que el asunto de la libertad moral humana tenía una enorme relación con temas examinados por la filosofía política, tales como el contrato social, la soberanía popular, el Estado proveedor y garantizador de la seguridad personal o la propiedad de los individuos particulares. ¿Cuál es –por ejemplo– el tipo de organización política que conviene a seres dotados por igual de libertad moral? ¿Cómo debe tratar la autoridad a los individuos libres que la legitiman y obedecen? ¿Sobre qué acuerdos fundamentales o constitucionales –de sentido común– deben erigirse las sociedades políticas de los individuos libres? La filosofía política siempre le interesó en extremo a Thomas Reid, pero él nunca le dedicaría una obra publicada de la misma talla y alcances que los volúmenes que escribió sobre las capacidades perceptivas, intelectuales y activas del ser humano. Los principales escritos de Reid referentes a asuntos políticos serían los que se conservan en el volumen que editó en 1990 el estudioso contemporáneo Knud Haakonssen y que éste llamó *Ética práctica*, el cual contiene algunos apuntes de los cursos impartidos por Thomas Reid en el Old College de la Universidad de Glasgow, entre 1765 y 1780.³

Knud Haakonssen y otro importante especialista internacional en la obra de Thomas Reid, Paul Wood, han insistido en que la

³ Véase Reid, T., 1990.

imagen histórica de Reid ofrecida por su alumno de Glasgow –y eminente figura de la Ilustración Escocesa–, Dugald Stewart, merece ser revisada.⁴ En su *Account of the Life and Writings of Thomas Reid* (“Recuento de la vida y los escritos de Thomas Reid”), de 1802⁵ y su *Dissertation... Exhibiting a general View of the Progress of Metaphysical and Ethical Philosophy, since the Revival of Letters in Europe*, (“Disertación... que exhibe una visión general del progreso de la filosofía metafísica y ética, desde el renacimiento de las letras en Europa”) de 1815 a 1822, dicen Haakonssen y Wood, Stewart ofreció una imagen de Thomas Reid como filósofo esencialmente académico, involucrado en estudios epistemológicos, metafísicos y éticos, que toda su vida se mantendría aparte de las cuestiones políticas, económicas y sociales. Ese filósofo habría sido básicamente el fundador de la Escuela Escocesa del Sentido Común y diría muy poco o nada sustancioso sobre los relevantes cambios sociales, políticos y económicos que afectaban entonces al joven Reino Unido, Europa Occidental y Norteamérica y acerca de los cuales la obra clásica y fundamental de Adam Smith –*La riqueza de las naciones*– y otros textos muy importantes y valiosos de David Hume arrojarían luces imprescindibles.

La verdad, sugieren en sus respectivos trabajos Haakonssen y Wood, Reid no fue solamente un brillante epistemólogo, metafísico y pensador moral. También fue un profundo estudioso y conocedor de la ciencia natural –física, fisiológica y psicológica– de sus días, un experto en matemáticas avanzadas y en la filosofía natural de Newton y, sobre todo, una persona muy involucrada en y atenta a los problemas sociales, económicos, políticos e incluso religiosos de su me-

⁴ Véase Haakonssen, Knud, “Introduction” a Thomas Reid (Haakonssen, 1990, pp. 1-99) y Wood, Paul, 2001, pp. 35-51.

⁵ Véase Stewart, Dugald, 2006, en Reid, T., 2006, pp. 1-76.

dio y sus tiempos. Desde que completara sus estudios teológicos y se convirtiera en ministro de la Iglesia presbiteriana de Escocia en 1731, Reid se perfiló como una figura aberdinense de lo que se ha dado en llamar “*los literati moderados*”, sobre todo de Edimburgo: un grupo de jóvenes clérigos de la iglesia nacional escocesa que se caracterizaba por sus posiciones *Whig* y presbiterianas, contrarias a las jacobitas y episcopales de los sectores conservadores de dicha iglesia. Entre esos *literati* destacaban Hugh Blair, John Home, William Robertson, Adam Ferguson y Alexander Carlyle; a ellos se debe sumar el nombre de Thomas Reid, quien, como escribe Haakonssen, “era un desprejuiciado hombre liberal que se movía libremente entre episcopales y cuáqueros”.⁶

Cuando Reid se mudó de Aberdeen a Glasgow en 1764, con el propósito de ocupar la cátedra de filosofía moral –con el apoyo del jurista y polígrafo ilustrado y liberal Henry Home Kames, Lord Kames (1696-1782)–, en sustitución de Adam Smith –quien a su vez había ocupado el cargo que antes perteneciera a Francis Hutcheson–, de inmediato se abocó a la impartición de un curso de “ética práctica” (*Practical Ethics*) que incluía nociones de “pneumatología” o filosofía de la mente, aunque primordialmente materias de ética y política, esta última considerada tanto en su aspecto normativo, como en otro descriptivo y analítico, que equivalía a una ciencia de “las causas, conexiones y efectos de los acontecimientos políticos. Por acontecimientos políticos –afirmaba Reid– entiendo los sucesos que se producen mediante la fuerza conjunta y el concilio de los numerosos agrupados en sociedad”.⁷ De 1765 a aproximadamente 1771, Reid escribió notas para este curso que impartiría hasta el periodo

⁶ Consúltese Haakonssen, K., 1990, pp. 6-7 y 14.

⁷ Véase Reid, T., “I. Introductory Lecture” (1990, pp. 114-115).

de su retiro docente, en 1780, cuando lo sustituyó Archibald Arthur. Ciertos fragmentos de dichas notas irían a parar a sus *Essays on the Active Powers of Man*, de 1788, pero la mayor parte permaneció inédita hasta hace unos cuantos lustros, cuando las publicó Knud Haakonssen como el volumen denominado, *Practical Ethics*.

A lo largo de toda su vida, Reid apoyó y manifestó su adhesión a varias causas humanitarias y políticas. Por ejemplo, impulsó la organización de sanatorios en Aberdeen y Glasgow, así como la reforma de los penales de Escocia y se sumó al movimiento antiesclavista del político y filántropo inglés William Wilberforce, que tuvo lugar en la década de los ochenta del siglo XVIII. Cuando se desató la Revolución Francesa en 1789, Reid simpatizaría con ella y la entendió como una centenaria reedición europea de la *Glorious Revolution* inglesa de 1689. En 1791 participó en los festejos organizados por los Glasgow Friends of Liberty para conmemorar la toma de la Bastilla. Haakonssen señala que, hacia esa época, es posible describir a Reid como un liberal Whig constitucionalista, un progresista moral y un republicano, no obstante que verlo “como el protagonista de cierta ideología moderna de unos derechos subjetivos del hombre (sería) malinterpretar tanto su moral, como su política”.⁸ Un rasgo muy interesante de las convicciones económicas, políticas y sociales de Reid eran sus inclinaciones hacia el pensamiento utopista de Tomás Moro (1478-1535), del cual le agradaban —e inclusive se esforzaría por justificarlos teóricamente— sus pronunciamientos contrarios a la propiedad privada.⁹ Como quiera que sea, en agosto de 1791, Reid escribiría desde Glasgow a un corres-

⁸ Consúltase Haakonssen, K., 1990, p. 83.

⁹ Un intérprete actual del pensamiento económico de Reid ha querido ver al gran escocés como un antecedente poco conocido, pero importante, de la propia teoría marxista. Véase Nagao, Shinichi, 2003, pp. 21-33, en particular la p. 31.

ponsal incierto, que acaso fue el obispo católico George Hay, o bien el sacerdote también católico Joseph Berington, lo siguiente:

“Desde hace mucho me he persuadido de que, para ser libre, una Nación tan sólo necesita conocer los Derechos del Hombre. He vivido para ver esparcirse este conocimiento más allá de mis esperanzas de vida y producir sus gloriosos efectos. Dios garantiza que se puedan difundir más y más y que aquellos que han probado las dulzuras de la Libertad no se mareen con ellas, sino que hagan un sabio y discreto uso de ésta.

“Algunos pocos aquí piensan o demuestran pensar que ser un amigo de la Revolución de Francia es ser enemigo de la Constitución británica o, por lo menos, de su presente administración. Yo estoy seguro de que lo contrario es lo cierto... No quiero decir sino que no me avergüenza que se me tome por un amigo de la Revolución Francesa y que pienso que ningún mortal debiera sentir una ofensa en ello”.¹⁰

Tal vez la única causa liberal destacada de sus días que Reid no secundó fue la Independencia de los Estados Unidos de América. A él le disgustaban las actitudes de los colonos norteamericanos acerca de los impuestos y, además, no se explicaba que rechazaran someterse a las que juzgaba las mejores bases jurídicas constitucionales del mundo: las británicas. Asimismo, uno de sus hijos, George Reid (fallecido en 1780), fue un médico militar que pudo haberse visto directamente involucrado –del lado británico– en las acciones de la Guerra de Independencia. De todos modos, como lo destacara Arthur Herman, Thomas Reid influyó en forma muy clara en la concepción y creación de la primera república democrática de los tiempos modernos, gracias a admiradores de su filosofía como William Small,

¹⁰ Véase Reid, T., 2002b, pp. 223-224.

maestro de Thomas Jefferson (1743-1826) en el Colegio de Guillermo y María de Williamsburg, Virginia, o como James Wilson, uno de los principales artífices de la Corte Suprema de Justicia. Herman escribiría que “los norteamericanos construyeron su mundo sobre los principios de Adam Smith y Thomas Reid; sobre el interés propio individual conducido por el sentido común y una limitada necesidad de gobierno”.¹¹ Incluso ha sugerido que las doctrinas reidianas sobre el sentido común resultaron esenciales para desdecir a Montesquieu en el aspecto de que una república democrática sólo podía establecerse en una ciudad o una pequeña comunidad, aunque no sobre un vasto territorio irregularmente poblado, como eran las colonias británicas en Norteamérica.

Todavía en 1792 Reid apoyó con recursos económicos a la Asamblea Nacional Francesa, aunque, al igual que muchos otros británicos ilustrados, cuando el curso de los acontecimientos desembocó en el Terror robespierriano, se distanció de la causa revolucionaria. En 1794 presentó ante la Sociedad Literaria de Glasgow la ponencia “Some Thoughts on the Utopian System” (“Algunos pensamientos sobre el sistema utópico”), que incluía una reflexión inicial en la que se defendían los cambios políticos y sociales graduales y pacíficos frente a los repentinos y violentos y se realizaba un elogio de la sabia Constitución del Reino Unido de la Gran Bretaña. La parte restante, desde luego, exponía una concepción y fundamentación del sistema y el Estado utópicos, esbozados inicialmente por Sir Thomas More. Paul Wood comenta que tras la muerte de Reid, el 7 de octubre de 1796, el *Glasgow Courier* publicó un cálido y extenso obituario, escrito bajo el pseudónimo de *Lucius* —quien era, presumiblemente, el médico y amigo de Reid, Robert Cleghorn—, acompañado por un breve texto llamado “Observations on the Danger of Politi-

¹¹ Consúltese Herman, Arthur, 2003, p. 368.

cal Innovation” (“Observaciones sobre los peligros de la innovación política”), que no era sino la primera sección de los antes mencionados “Some Thoughts on the Utopian System”, convenientemente separada de su segunda parte, dedicada al sistema utópico.¹²

Con ese obituario comenzó la visión “stewartiana”, es decir despolitizada y desradicalizada, de Thomas Reid, dice Wood, quien ha buscado corregirla en años recientes, junto con Knud Haakonssen. Sin embargo, quizás sea desatinado afirmar que el académico y políticamente discreto –a la vez que muy sensato– Thomas Reid presentado por Dugald Stewart, es insostenible frente a ese militante, radical y hasta socialista Thomas Reid delineado por Haakonssen y Wood. Tal vez el primero sigue siendo preferible al segundo. Después de todo, Reid nunca quiso dejar demasiada constancia de su pensamiento político y social en los libros que publicó y que le dieron celebridad, lo que sugiere que en su obra escrita privilegiaría, ante todo, sus planteamientos epistemológicos, metafísicos y morales –como destacó Stewart–, por encima de sus ideas económicas, políticas y sociales, a las que, por más que él considerara más convincentes que las de Smith o Hume, tampoco se decidió a presentar públicamente como un elemento medular de su filosofía.

Y, en efecto, los planteamientos sensocomunistas de Thomas Reid pueden brindarle una sólida base de presupuestos filosóficos al pensamiento liberal. En el curso de sus razonamientos éticos y políticos, contenidos en su curso de Glasgow y hoy conocidos como el texto de sus *Practical Ethics*, Reid diría cosas divergentes –aunque complementarias– con respecto a los planteamientos de Adam Smith y David Hume, pero no hay duda de que su manera de pensar es en esencia liberal y compatible con el liberalismo clásico, y de que sus alejamientos con respecto a éste acaso pueden deberse a

¹² Véase Wood, Paul, 2001, p. 38.

cuestiones que su propia filosofía del sentido común permite revisar y rectificar. Concretamente, David Hume y Adam Smith estudiarían lo político, lo económico y lo social como si se tratara de realidades que el sentido común humano acepta sin ningún tipo de reparos teóricos –epistemológicos y ontológicos–. Sus respectivas filosofías, tanto en lo cognoscitivo como en lo moral, buscaban alejarse deliberadamente de ese realismo “de sentido común” que se fundamenta, de un modo inmejorable, en las propuestas de Thomas Reid. Por consiguiente, quizás no sea exagerado ni abusivo plantear que el sensocomunismo reidiano ofrece las mejores bases filosóficas para el pensamiento liberal clásico delineado en autores liberales fundamentales –aunque en otros aspectos, muy divergentes entre sí– como Baruch Spinoza, David Hume, Immanuel Kant, John Stuart Mill, etcétera.¹³

¹³ Véase al respecto Holmes, S., 1995, p. 13. Holmes se refiere a una convergencia general entre los autores liberales clásicos, los cuales difirieron entre sí en los aspectos epistemológico, metafísico o antropológico social. La filosofía sensocomunista de Thomas Reid pudiera ser entendida como el hilo conductor o la base común entre todos ellos, agregamos nosotros.

11. El liberalismo moral de Thomas Reid

De manera coherente con su noción de la libertad moral, Thomas Reid explicaba en su curso de ética práctica que el ser humano es el único animal que se impone deberes a sí mismo. Sus especímenes –las personas– no sólo se desenvuelven con base en *intereses*, sino además y sobre todo lo hacen apoyados en *deberes* cuyo cumplimiento es esencial para que alcancen su perfección personal y la dignidad que les corresponde. Todo lo que los seres humanos *debemos hacer* es averiguado por la ética, que contiene una parte teórica o especulativa y una parte práctica. Los filósofos han estudiado desde antiguo la parte teórica de la ética, pero a su parte práctica, sentenciaba Reid, la tenemos que resolver cotidianamente los individuos con la única ayuda de nuestra inteligencia y capacidad de juicio. Reid estimaba que por una extraña, aunque afortunada decisión de la voluntad divina –o de la naturaleza–, a los seres humanos nos resulta mucho más fácil identificar las principales leyes morales y todos nuestros deberes, que aquellas otras leyes que regulan el comportamiento de los seres y los objetos en la naturaleza física y viviente. A los filósofos y científicos les ha tomado milenios

descubrir las leyes naturales, pero cada ser humano puede saber a cada momento y con menor o mayor exactitud, cuál es su deber en virtud de alguna ley moral identificable con nitidez.¹

Dada nuestra libertad moral, afirmaba Reid, los humanos –según la ética teórica–, tenemos tres grandes clases de deberes, que son nuestros deberes para con Dios –cuya consideración es innecesaria aquí–, nuestros deberes con respecto a nosotros mismos –de los cuales bastaría señalar en este espacio que están relacionados con la *prudencia* para determinar lo que nos conviene; la *templanza* para equilibrar nuestros instintos y la *fortaleza* para soportar las adversidades– y, por último, aunque no al final, los deberes en relación con nuestros semejantes. Estos son los *deberes sociales* que se desprenden de nuestra obligación de satisfacer los derechos de otros seres humanos y que están vinculados al despliegue de dos virtudes específicas, que serían la *justicia* y la *humanidad* –o el *humanitarismo*, diríamos en estos tiempos–. Hay deberes sociales, según Reid, porque existen personas con derecho a ciertas cosas y cuando alguien tiene derecho a algo, entonces otros adquieren el deber de respetarlo, permitirlo o hacer lo conducente para que se pueda cumplir ese derecho.²

Reid explicaba que la *justicia* consiste en no afectar a otros, ni siquiera como injuria o insulto, y que *humanidad* significa hacerles su bien. Mediante la primera no incidimos de un modo negativo en otras personas y seres y, mediante la segunda, les hacemos todo el bien que está a nuestro alcance. La justicia es conmutativa o distributiva. Dada la *justicia conmutativa*, no perjudicamos a los demás en su persona, su familia, su propiedad o su buen nombre, sea con

¹ Véase Reid, T., 1990, pp. 110-111.

² Consúltese Reid, T., 1990, pp. 112-113.

un hacer o un omitir. No los herimos de ninguna manera. Por la *justicia distributiva*, en contraste, damos a cada quien lo que le corresponde. La justicia conmutativa es tan indispensable para las relaciones humanas, que incluso las sociedades de delincuentes o criminales recurren a ella y la ponen en práctica. La justicia distributiva hace que reconozcamos y concedamos a los demás cuanto es su derecho y permite que nuestra humanidad –nuestro humanitarismo– nos haga reconocer y concederles también lo que, más allá de toda justicia, representa su bien.³

Al reclamo justo de un ser humano sobre determinada cosa se le llama *derecho perfecto* –piénsese en los derechos a pensar, a expresarse o asociarse– y al reclamo humanitario, *derecho imperfecto* –por ejemplo, los derechos a ser alimentado, vestido o protegido en ciertas circunstancias–. Los derechos perfectos e imperfectos de los seres humanos conforman los *derechos del hombre o de la humanidad*, que son derechos naturales. El fin de todos los gobiernos entre los humanos, sentenciaba Reid, es preservar y garantizar los derechos –naturales– del hombre. Los gobiernos pueden y deben ser juzgados y evaluados por su capacidad para hacer valer esos derechos de la humanidad. Tales derechos se relacionan con la *ley natural* que obliga a cumplir con ellos. Los buenos gobiernos se fundan siempre en la ley natural y la promueven y validan, mientras que los malos gobiernos se desentienden de ella y no la cumplen.⁴

Es claro que Reid secundaba a Locke cuando propuso que, en principio, los seres humanos somos capaces de hacer nuestras vidas, intercambiar objetos e ideas y hacer cosas juntos –por el bien de la colectividad en su conjunto– sin necesidad de contar con un

³ Véase Reid, T., 1990, pp. 138-139.

⁴ Consúltese Reid, T., 1990, p. 113.

gobierno político.⁵ Si fuésemos siempre y en verdad justos y humanitarios, especulaba Reid a partir de Locke, no necesitaríamos de ese gobierno. Los seres humanos amamos nuestra libertad e independencia por encima de cualquier otra cosa, pero somos capaces de y estamos dispuestos a renunciar a una parte de ella cuando descubrimos que podemos ser injustos e inhumanos con suma facilidad. Ello nos convence de la pertinencia de un gobierno civil. Presumiblemente, las dos grandes causas que condujeron a los seres humanos –libres por naturaleza– a someterse a una autoridad política fueron, en primer lugar, las agresiones violentas provenientes del “extranjero” y, en segundo término, los daños que los propios miembros de la colectividad pueden infligirse unos a otros. Estas dos razones llevaron al contrato social que, para fines prácticos, ocurre entre una autoridad –que en sus orígenes fue siempre monárquica– y quienes dicho contrato convertiría en súbditos de aquella autoridad. El Estado político resultado del contrato originario se perfiló de inmediato como una entidad soberana y con libertad moral, que al igual que los propios seres humanos, tiene entendimiento y voluntad y, por consiguiente, puede actuar bien o moralmente o acaso mal o incorrectamente.

Coincidiendo con Montesquieu (1689-1755), Thomas Reid enseñaría que cuando los gobiernos monárquicos se asientan en territorios pequeños como el de una ciudad, los súbditos son capaces de alterar con relativa facilidad los términos del contrato social originario y construir aristocracias o democracias. En contraste, cuando las monarquías operan en territorios amplios y con abundantes poblaciones distintas, su poder se preserva e inclusive aumenta sin

⁵ Locke desarrollaba este punto en el capítulo II, “Del estado natural”, de su *Ensayo sobre el gobierno civil*. Véase Locke, John, 1979, pp. 5-13. Por su parte, Reid hacía sus planteamientos respectivos en 1990, pp. 173 y ss.

medida, transformando a los monarcas en verdaderos e injustos amos de las vidas y propiedades de sus súbditos.⁶ En Asia se ha presentado, concretamente, tal clase de gobiernos despóticos, que privan a las personas de “todo sentido de los derechos y privilegios de la naturaleza humana” y menoscaban su libertad.⁷ Reid reconoció que dos factores, a saber, la influencia y el carácter de la educación y la conducción política de las autoridades, podían convertir a las personas en seres serviles, desconfiados y resentidos –tal como había ocurrido en el Oriente–, o bien en ciudadanos creativos, responsables y conscientes de su libertad –como había sucedido en ciertas partes del Occidente.

Aquellos que jamás han vivido bajo un gobierno justo no son capaces de hacerse una noción correcta del gobierno y, muy particularmente, de uno que sea justo. Su noción del gobierno es inadecuada y, además, tan sólo le concede lo peor. Resulta necesario examinar los gobiernos más justos y eficaces de cuantos han existido –a la sazón, algunos europeos y, sobre todo, el británico– para ser conscientes de lo que puede ser y lograr un gobierno acorde con la ley natural; con los derechos y deberes de gobernantes y gobernados. Parecería que la independencia y la libertad individuales siempre deben ser absolutas, pero el sano imperio de una ley justa es preferible por completo a la total expresión de aquéllas. Esto es visible en hechos tales como que el remedio legal a las injurias es mejor

⁶ En efecto, Montesquieu propondría en el capítulo XVI del libro VIII de su *Del espíritu de las leyes*, que las democracias eran incapaces de florecer en territorios de gran tamaño y con una población dispersa y heterogénea. Véase Montesquieu, 1987, pp. 82-83. Arthur Herman escribió que James Madison defendería lo contrario y probó estar en lo correcto cuando se crearon y prosperaron los nacientes Estados Unidos de América, a finales del siglo XVIII. Véase Herman, A., 2003, p. 247.

⁷ Véase Reid, T., 1990, p. 175.

que la venganza privada o que los molestos impuestos pueden derivar en las ventajas de la defensa y la protección procuradas por el Estado.

No cabe duda, según Reid, de que los seres humanos somos libres y responsables y que nuestra libertad y el máximo desarrollo constructivo de la moralidad que nos caracteriza son factibles, particularmente, cuando nos sometemos por mutuo consentimiento, a través del contrato social, a una autoridad política que está para garantizar los derechos naturales de todos. Esto no es sino *liberalismo*, pero sería preciso observar que un liberalismo *concebido fundamentalmente a partir de las nociones de deber y moralidad*, las cuales son importantísimas, por supuesto, pero no debieran considerarse las únicas pertinentes en relación con la temática planteada. Además del deber, urge destacar la noción de interés, que Reid mencionaría al inicio de sus reflexiones políticas, pero que *nunca exploraría a fondo*. El interés, desde luego, resulta indispensable para comprender la relevancia de la *propiedad*, noción que también fue considerada en términos muy singulares y limitados por Reid, precisamente por no atender de manera suficiente la noción de interés.

Como veremos en los planteamientos que siguen, Reid propondría un *liberalismo del deber moral*, de igual manera que Hume uno *del interés* y Adam Smith, otro *de la propiedad*; estos dos últimos elementos –el interés y la propiedad– son los que recalcarían –a diferencia de Reid, que tan sólo insistió en el deber– el gran escéptico de Edimburgo y el fundador de la economía política moderna, respectivamente. Pero los énfasis de los tres grandes escoceses liberales pudieran complementarse entre sí. Cada uno revela por separado sus claras limitaciones, pero juntos ofrecen una noción muy atinada y completa del liberalismo político. Y lo que sí, los empiristas y representacionistas Hume y Smith –sobre todo el primero; el segundo lo sería exclusivamente por secundar a su maestro filosófico–, hallan en la epistemología no representacionista y realista de

Thomas Reid una base inmejorable para sus aportes vinculados a los énfasis de cada uno —el interés en Hume y la propiedad en Smith—. El antirrepresentacionismo y el liberalismo moral de Thomas Reid son el complemento que, justo, les hace falta.

Pero antes de abordar los liberalismos “interesado” y “posesivo” de Hume y Smith, en forma respectiva, terminemos de examinar el liberalismo moral de Thomas Reid, en particular en aquello que tiene qué decir sobre la propiedad y sin olvidar las consecuencias de su descuido del interés. Entre los derechos naturales individuales que el Estado debe salvaguardar, admitía Reid, está el de la propiedad.⁸ La propiedad y el derecho a ella son naturales porque los humanos somos animales inteligentes que nos proveemos de cosas para el futuro. Además, la propiedad coloca al individuo juicioso en situación de hacer el bien a los demás, tanto como se lo hace a sí mismo cuando administra correctamente esa propiedad suya. Los humanos tienen derecho a apropiarse de cuanto necesitan para su subsistencia y confort, siempre y cuando no despojen con ello a otros, pues todos cuentan con un derecho natural a la propiedad.

Reid suscribiría la tesis de la naturaleza como un inmenso banquete ofrecido por un gran anfitrión, que no sería otro que Dios —la tesis cobró forma con Epicteto y Simplicio, según lo esclarece Knud Haakonssen—.⁹ En este banquete los invitados toman los manjares que quieran, pero el anfitrión verá siempre con mejores ojos a los convidados que dejen cuanto no necesitan para los demás. Así debiera ser y apreciarse la propiedad de los bienes naturales, juzgaba Reid. Debemos tomar de la naturaleza cuanto requiramos de ella y dejar el resto para quienes lo demanden más que nosotros. En consecuencia, Reid pondría mucho empeño en considerar las mayores

⁸ Consúltese Reid, T., 1990, pp. 204 y ss.

⁹ Véase Haakonssen, K., 1990, p. 63.

limitantes posibles al derecho de propiedad. Un gran número de casos concretos ilustran dichas limitaciones: un hombre en peligro de morir de hambre tiene derecho a apropiarse de lo que otros poseen; debe impedirse que una sola persona tenga una propiedad tan grande como para poner en riesgo la seguridad y la libertad de los demás; todo propietario carece del derecho a destruir o desperdiciar su propiedad, si otros la necesitan; el acaparador de mercancías no posee derecho a esconder lo que requieran otras personas; el Estado está obligado a prohibir y perseguir los monopolios; etcétera.

Todas estas limitaciones al derecho de propiedad suenan absolutamente razonables, pero ellas ponen en evidencia, sobre todo, que Reid estaba por completo convencido de que “nadie tiene derecho a lo superfluo, mientras alguien carezca de lo justo –o lo mínimo–”. Tal aserto es en verdad evidente –casi un principio del sentido común–, sin embargo, únicamente en el supuesto de que lo poseído o la propiedad *se comprendan como algo que existe de hecho y sólo puede y debe ser repartido* –con justicia y humanidad– y no, en contraste, como algo que se tiene que crear o producir, para sólo después distribuirlo de un modo –o no– lucrativo. Al parecer, Reid asociaría la propiedad y la riqueza con estrictos e ineludibles procesos de “suma cero”, donde lo que unos ganan otros, forzosamente, lo pierden. Pero si la riqueza se *genera* y no es tan sólo aquello que está allí para *repartirse* de un modo justo, entonces todos pudieran ganar y es factible prescindir de los juegos de “suma cero”.

Fue en particular la concepción de la riqueza repartible en lugar de creable la que llevaría a Thomas Reid a suscribir la doctrina utópica de Tomás Moro, opuesta explícitamente al “sistema de la propiedad privada”.¹⁰ Para corregir cuanto, en última instancia, lle-

¹⁰ Consúltase Reid, T., 1990, pp. 283 y ss.

va al hombre hasta las tentaciones que lo mueven a pecar o a ser inhumano e injusto —y que no es otra cosa que la propiedad privada, aquella fuente de la riqueza y su expresión en el dinero—,¹¹ conviene considerar el orden social del Sistema Utópico (*the Utopian System*), propuesto por More. En ese sistema no hay propiedad privada. Todo lo que llamamos “propiedad” se sitúa bajo la administración del Estado, para el beneficio común de la sociedad política. Allí el gobierno semeja al mando paternal de una familia, del que se puede decir que es el único que ha establecido la naturaleza, pues todos los demás son artificiales y fueron creados por los humanos, recordaba Reid.

O cada hombre trabaja para sí mismo y para su propia familia, según sus necesidades y sus deseos, o bien trabaja para la nación entera y aporta los productos de su labor a un fondo común (*common Stock*) con el que se abastece a todos los ciudadanos, según sus requerimientos. Al primero se le puede llamar el “sistema de la propiedad privada”, que es el que ha existido y prevalece en las sociedades del mundo, y el segundo es el “sistema utópico”, que hasta donde es sabido —lo admitía Reid— nunca fue practicado por ninguna de las grandes naciones. Este sistema utópico habría operado únicamente en diferentes y breves épocas, por monjes y cenobitas (*Cenobites*) que vivieron apartados del mundo. También fue practicado por “nuestro Salvador y sus doce apóstoles” y después por los primeros cristianos, que tenían todas sus cosas en común, destacaba el ministro presbiteriano escocés. Pero el sistema utópico logró ser establecido durante cerca de 50 años por algunos jesuitas católicos en un amplio territorio del Paraguay, agregaba entusiasmado

¹¹ Escribiría Reid que “it is a Proverb of the Highest authority that the Love of Money is the Root of all Evil” (“es un refrán de la máxima autoridad que el amor al dinero es la raíz de toda maldad”). Véase Reid, T., 1990, p. 285.

Reid. Ese gobierno sometería a los nativos a una autoridad a la vez amable y despótica y dispuso que no hubiese dinero ni comercio, aunque no pudo sobrevivir y prosperar, acosado por las sociedades circundantes.¹²

En el sistema utópico la gente es, entonces, alimentada, vestida y satisfecha en todas sus necesidades por el gobierno que dirige el trabajo de las personas de tal manera que se produce lo suficiente para los propósitos requeridos. Los trabajadores de cada profesión son entrenados, dirigidos y supervisados por el Estado y todo resultado de su trabajo se colecta y almacena por los oficiales competentes. No puede negarse que en una nación así, concluía Reid, las tentaciones para una conducta mala y criminal serían mínimas, comparado con lo que ocurre en el sistema de la propiedad privada que impera en las sociedades vigentes. Reid no se engañaba con respecto al carácter circunstancial e históricamente restringido del “sistema utópico”, pero alentaba la esperanza de que alguna vez los seres humanos pudieran implementarlo en forma generalizada.

Sugerimos que él pensó así –revelándose como un precursor, no demasiado decidido, del socialismo futuro, dado lo marginal de sus escritos políticos– porque no ponderó con la debida atención los relevantes papeles político-sociales del interés y de la propiedad individuales en los que tanto insistirían por su respectiva parte, antes y después de Reid, David Hume y Adam Smith. Quizás dicho interés y esa propiedad –el afán y el derecho a un patrimonio más

¹² Reid se refería a aquellas misiones jesuitas de Sudamérica que, a mediados del siglo XVIII, tuvieron grandes problemas con las coronas española y portuguesa y cuya significación cultural fue destacada tanto por Montesquieu en *Del espíritu de las leyes*, como por Voltaire en su *Cándido*. Véase Haakonssen, K., “Commentary” a Reid, T., 1990, pp. 443-445. Esta es la experiencia histórica que se narra en el filme *La misión (The Mission)*, de 1986, dirigido por Roland Joffé y con los actores Robert de Niro y Jeremy Irons como protagonistas.

pequeño o más grande, como se diría ahora— no eran ni son fácilmente erradicables de los individuos humanos y no es posible dejar de considerárselos en el loable esfuerzo por alcanzar la justicia y el humanitarismo en el mundo actual. Además, si como lo aceptaba el propio Reid, el Estado es asimismo un agente libre y moral, capaz de actuar de un modo justo o injusto, resulta ingenuo suponer que tan sólo actuará para suprimir las injusticias entre los particulares y no también —como por desgracia llegaron a probarlo los estados totalitarios del siglo xx— para crearlas a aquéllas, pues queda erigido como el único y abusivo propietario, libre de toda vigilancia y contención de los individuos particulares. Desde luego que Reid no tendría manera de saber esto en su lejano siglo xviii, pero lo que reivindicaría, ciertamente, se mostró discordante con las enseñanzas de la historia política contemporánea.

Ahora bien; decir que Reid abogaba por el sistema utópico no significa concluir que fuese un radical imprudente e insensato, que apoyaba de un modo simplista los cambios revolucionarios en las sociedades humanas. Justo la primera porción de “Algunos pensamientos sobre el sistema utópico” desarrollaba la contrastante tesis de que, si bien han ocurrido en la historia cambios repentinos y violentos en dichas sociedades, siempre son preferibles los cambios graduales y pacíficos, pues los primeros —sentenciaba Reid— tan sólo acarrearán conspiraciones, guerras civiles y actos de represión brutal que, por lo general, pagan en sus terribles costos personas inocentes como mujeres, niños y ancianos y los segundos, en cambio, generan modificaciones razonadas, meditadas y discutidas que se expresan a través de la ley y se benefician tanto de la siempre conveniente libertad de la prensa escrita, como de las instituciones políticas representativas.¹³

¹³ Véase Reid, T., 1990, pp. 279 y ss.

Reid estaba francamente en favor de un régimen monárquico constitucional e ilustrado, que validara el pacto social al hacerse justo y provechoso para su pueblo a pesar, incluso, de haber adquirido su poder de un modo violento e ilegítimo. Una monarquía de ese tipo era como un matrimonio arreglado, decía Reid, con sus cónyuges en un principio indiferentes o hasta encontrados entre sí, pero que, a la larga y con el tiempo, se transformaba en un matrimonio amoroso y ejemplar. Reid no consideraría la posibilidad de que los futuros cónyuges se enamorasen y decidieran casarse por mutuo consentimiento; es decir, no consideró los contratos sociales que equivalían a repúblicas democráticas, la primera de las cuales cobraba ya forma en aquellos días en los Estados Unidos de América. Pero al final de cuentas, de los estados políticos, como de los individuos particulares, no cabe esperar nunca una perfección moral absoluta, sino sólo la posibilidad de que mejoren y se superen a sí mismos, a fin de que progresen en la justicia y la humanidad. De hecho, todos queremos eso en relación con nuestros amigos o las personas que conocemos y estimamos. Cómo no desearlo, entonces, para los estados políticos. Todos éstos debieran acceder a la etapa de las repúblicas democráticas y conducirse como estados virtuosos, es decir, justos y humanitarios.

En último término, Reid opinaba sensata y razonablemente –y en lo absoluto, de manera ingenua– que el sentido común se ha ido abriendo camino poco a poco en la humanidad y las sociedades políticas que ella conforma. Escribiría, por ejemplo, en el capítulo IV, “de los primeros principios en general”, de su Sexto Ensayo, “Del juicio”, en los *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*:

“...Los hombres sensatos sostienen un absurdo por no más tiempo del que éste puede usar una máscara. Cuando aparece un hombre con la capacidad y el arrojo para quitarle al absurdo su máscara, se

ve que éste es incapaz de soportar la luz del día; entonces se esconde temporalmente por oscuros rincones y no se escucha más de él, salvo como objeto de ridículo.

“Es así como entiendo que los primeros principios, que en realidad son dictados del sentido común y se oponen directamente a las opiniones absurdas, se sustentan siempre a sí mismos en virtud de la constitución de la naturaleza humana y ganan, además, terreno entre la humanidad, en lugar de perderlo...”¹⁴

Reid se hallaba convencido de que las sociedades y los seres humanos adquirirán poco a poco una mayor claridad con respecto a cuáles son los primeros principios del sentido común y qué es lo que proponen esos principios. Gracias a ello sería posible, presumiblemente, que juzguemos cada vez mejor las situaciones políticas, sociales, económicas, culturales, religiosas, etcétera, para que encontremos cada vez mejores soluciones sensatas a los problemas de toda índole que enfrentamos los humanos. Por eso es que hemos llegado en varias partes del mundo a la tolerancia y la libertad religiosas y al laicismo de los estados políticos; al cultivo de las libertades de pensamiento, expresión y asociación y a las elecciones periódicas libres, a fin de sustituir con autoridades democráticas las sucesiones hereditarias monárquicas; a la supresión de los privilegios y las legislaciones especiales y a la instauración de la igualdad de los ciudadanos ante ley; al cuestionamiento y la supresión de las mil y un formas de la discriminación racial, étnica y social; etcétera. Creemos que no se equivocaba el pensador escocés. En este mismo ensayo, se ha buscado mostrar dicha claridad cada vez mayor sobre el sentido común y sus mecanismos o princi-

¹⁴ Consúltese Reid, T., 2003, p. 225. La referencia original en inglés se encuentra en 2002a, p. 463.

pios constitutivos; sobre “la forma humana de percibir el mundo, tanto como de entenderlo y de actuar –moralmente– en él”.

Pero no todo este esfuerzo histórico habría sido por completo productivo y con iniciativas y decisiones siempre acertadas e infalibles. Precisamente por aspirar a una sociedad justa y humanitaria, sin haber entendido las implicaciones dogmáticas del representacionismo y la naturaleza de los intereses particulares y la propiedad, ciertas sociedades humanas llegaron al engañoso socialismo, con sus rasgos totalitarios y empobrecedores. En efecto, por no atender los aportes del antirrepresentacionismo y de un liberalismo moral como los que planteara Thomas Reid, se ha menospreciado a veces la democracia representativa y constitucional y se ha incurrido en la reivindicación insensata tanto del denominado neoliberalismo, como de un comunitarismo idealizado e inviable. Al liberalismo moral de Thomas Reid habría que complementarlo, entonces, con los liberalismos “interesado” y “posesivo” de David Hume y Adam Smith, respectivamente. Sólo así se alcanzará una noción más adecuada del paulatino y accidentado progreso de la democracia en el mundo.

12. Los liberalismos complementarios de Hume y Smith

Una ironía; una paradoja que atraviesa los trabajos de autores epistemológicamente escépticos –y representacionistas– como David Hume es que, si bien sus planteamientos epistemológicos parecen prohibir la consideración de los objetos de que se habla como si fuesen objetos reales, en los hechos se estudian esos objetos como si fueran tales y no hubiera tenido lugar una sofisticada reflexión epistemológica que llegaba hasta conclusiones en verdad sorprendentes sobre su carácter irreal o la dificultad de su conocimiento. Con respecto a Hume, quizás haya que admitir que sus planteamientos en materia de percepción y conocimiento eran muy sugerentes, pero discutibles, mientras que sus planteamientos en materia política hicieron de él un autor relevantísimo del que no importaban tanto sus ingeniosas meditaciones epistemológicas y metafísicas. No hay duda de que tales meditaciones dejarían sentir su influencia en la enorme filosofía política de este pensador, pero las intuiciones que logró esa filosofía probarían ser muy valiosas, a pesar de que requiriesen del matiz y el complemento que derivan de una crítica de las meditaciones mencionadas. Y lo mismo puede

decirse de las aportaciones de Adam Smith. El humeano trabajo filosófico de este autor palidece en definitiva ante sus inmensas contribuciones en materia de ciencia política y económica, aunque no sobraría decir que era la realista y antirrepresentacionista epistemología de Thomas Reid la que podía llegar a muy buenos términos con la filosofía política de Hume y Smith. En definitiva, estos autores buscaron esclarecer realidades políticas y económicas que resultaban indiscutiblemente aceptables para y manejables por la filosofía de Reid.

Por ejemplo, ya desde su polémico *Tratado de la naturaleza humana*, Hume escribiría en el libro III, Secciones I y II de ese tratado, el muy discutible aserto de que en las mentes humanas no existe una pasión tal como el amor a la humanidad en sí misma. Lo que sí hay, decía Hume, es el afecto entre los sexos, del cual se derivan muchos otros, como el amor a belleza, la inclinación hacia lo amable y agradable e inclusive, el sentido de la justicia y del deber. Ni la justicia ni el deber son, pues, *naturales*, diría provocadoramente Hume, pero lo trascendente es que todas esas realidades *artificiales* derivan de una pasión elemental y esa sí natural, que es la sexual.¹ No se equivocaba Hume con respecto a esto último, aunque sí en regatearles su realidad y su naturalidad a numerosas “pasiones” que sin duda experimentamos los humanos. Hume destacaría de un modo visionario la gran importancia de lo instintivo y sexual, pero ante todo, lo haría para recalcar que en la sociedad humana todo está afectado por los *intereses* de sus miembros. Con el propósito de resolver nuestras necesidades individuales, a los humanos nos conviene o nos *interesa* mucho reunirnos en sociedad; ésta siempre operará de ciertas formas como le interese y convenga.

¹ Véase Hume, D., 1972, pp. 214-217.

Tanto insistiría Hume en los intereses y menospreciaría los deberes, que por eso Reid descuidó los intereses y se centró en los deberes, aunque Hume haría muy bien en llamar la atención sobre aquellos intereses como una fuente de conformación y funcionamiento de lo político-social y como un ingrediente fundamental de la naturaleza humana –y hasta de los principios del sentido común–. El “mejor Reid” actual es, quizás, uno “humizado” en este aspecto concreto y el mejor Hume sería uno “reidizado” en los rubros epistemológico y moral; así lo intenta mostrar el presente libro.

Hume pensaba con mucho tino que los seres humanos somos egoístas por naturaleza. Queremos satisfacer nuestras necesidades y deseos físicos y mentales y hacernos también de bienes que nos ayuden a resolver tales necesidades y deseos. Pero también tenemos una “generosidad confinada” (*confined generosity*) que se deriva de nuestro desprendimiento en favor de quienes son los “nuestros” –cónyuge, hijos, miembros de la familia...– y que se extiende limitada, pero progresivamente, hacia los demás seres humanos, en principio, por puro interés particular. Veo que es de mi interés dejarle al otro la posesión de sus bienes, porque él actuará de igual manera con respecto a mí. Veo que es conveniente que todos nos sometamos a ciertas reglas de conducta y respeto, porque así nos respetaremos mutuamente y no nos dañaremos con conductas lesivas. Estas serían las reglas de la justicia que surgen por puro interés de los individuos, aunque después ellas despierten simpatía en sí mismas y en sus efectos benéficos. El contrato originario establece todo esto y supera un imaginario estado de naturaleza² donde no habría

² Hume fue uno de los primeros clásicos políticos liberales en declarar, sin ambajes, que el llamado “estado de naturaleza” de los seres humanos era algo puramente imaginario, que nunca había existido en la realidad. Véase Hume, D., 1972, p. 230.

justicia, pero tampoco injusticia; no habría propiedades estrictamente hablando, pero tampoco violaciones a ellas.

En fin, que se llegó hasta al estado de la sociedad civil o política, principalmente y en principio, diría Hume, por el simple interés de los particulares que la conforman. Esta manera de ser les agradaría a quienes la instrumentaron y entonces gozó de una positiva sanción moral. La moral son sentimientos agradables o desagradables que surgen ante lo que hacemos o apreciamos en la conducta de otros. Aquello que nos gusta moralmente es virtuoso y lo que nos desagrada decimos que es inmoral.³ La moralidad, junto con los intereses particulares que la fundan, se convierte en el otro gran cimiento de nuestra muy conveniente sociabilidad política y de su noción y reglas de la justicia. Y una vez que el interés ha establecido a la sociedad, un sentido de moralidad en la observancia de aquellas reglas aparece “naturalmente” en los seres humanos. Ese sentido moral es incrementado con las instrucciones públicas de los políticos y por la educación que los padres dan a sus hijos. Todo ello estimula el sentido del honor y el deber en la estricta regulación de nuestras acciones con respecto a las propiedades de los demás, afirmaba Hume.

Hume no comprendería del todo la moralidad, porque no puede hacerse depender a lo bueno y lo malo de sentimientos o sensaciones agradables –para calificar algo de virtuoso– o desagradables –para calificarlo de inmoral o vicioso–. Thomas Reid afirmó con mucha razón en el segundo capítulo de su Quinto Ensayo, “De la moral”, en sus *Ensayos sobre las capacidades activas del hombre*, que nuestras sensaciones agradables ante lo bueno dependen, en rigor, de un *juicio previo* que nos hace calificar a un acto de virtuoso y que nos

³ Véase Hume, D., 1972, pp. 245-246.

hace *sentirnos bien* ante él. La moral no es cuestión de sentimientos, como diría Hume, sino de juicios morales, como rectificó Reid.⁴ Si juzgamos defectuosamente un hecho moral podremos sentirnos bien ante algo que está mal –por ejemplo, contentos por no haber sido descubiertos en un robo que cometimos– o mal ante lo que está bien –por ejemplo, tristes por haber regresado un dinero ajeno que nos encontramos–. Para realizar juicios morales se requiere de principios morales que, en última instancia, son asimismo de sentido común, el más importante de los cuales es el que establece que no debemos hacer a otros lo que consideraríamos injusto –y, por lo tanto, no nos gustaría– que nos hicieran a nosotros en idénticas circunstancias. Pero aunque Hume no haya comprendido la clave de la moralidad, hizo tremendamente bien en insistir en que, *además de por dicha moralidad*, la sociedad se establece por los intereses particulares y el interés mutuo de todos sus integrantes. No cabe duda de que la sociedad no obedece sencillamente a deberes y a derechos claramente existentes, como sugeriría Reid, sino también a intereses y al interés general y mutuo que la propician, según sostuvo el gran escocés.

Hume explicaba que las tres leyes fundamentales de la justicia –llamadas económica y convencionalmente, “leyes naturales”–, cuya vigencia es indispensable para la operación y desenvolvimiento de las sociedades humanas, son las de la estabilidad de las posesiones, la transferencia de las propiedades con el consentimiento general y la ejecución de las promesas humanas.⁵ El interés es lo que lleva a los hombres a convencerse de la necesidad de observar estas leyes de la justicia. Es imposible que cambiemos el material de nuestra naturaleza, pero sí podemos modificar nuestras circunstancias y hacer

⁴ Véase Reid, T., 2003, pp. 349 y ss.

⁵ Consúltese Hume, D., 1972, pp. 253 y ss.

que la observancia de las leyes de la justicia se aproxime a nuestros intereses, como su violación nos aleje de ellos. Aunque el gobierno es una invención muy ventajosa para la humanidad, no es necesario ni imposible que los hombres prescindan de él en ciertas circunstancias, observaría Hume. Esto sucede, sobre todo, cuando las posesiones y los placeres de la vida son pocos y de escaso valor, como habría sucedido, sin duda, en la infancia de la sociedad. “Yo afirmo que los primeros rudimentos del gobierno surgieron de disputas, no entre los hombres de una misma sociedad, sino entre aquéllos de diferentes sociedades”,⁶ escribió Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, coincidiendo con un planteamiento –según ya lo dijimos– igualmente suscrito por Thomas Reid. En las tribus americanas, añadiría ese *Tratado*, los hombres viven en concordia y amistad entre sí, sin necesidad de gobierno alguno, y sólo pagan sumisión a alguno de sus compañeros, erigido en capitán, en los tiempos de guerra que demandan una autoridad que desaparece en cuanto vuelve la paz. Sin embargo, dicha autoridad les ha enseñado a los indios las ventajas del gobierno y a recurrir a él de un modo permanente, cuando sus riquezas y posesiones se hicieron tan grandes como para hacerlos olvidar su situación anterior, apuntaba Hume anticipando una tesis que desarrollaría más tarde Adam Smith.

En resumen, los humanos son capaces de mantener una pequeña sociedad inculta, pobre y sin gobierno durante cierto tiempo, pero es imposible que sostengan una sociedad mínimamente desarrollada sin la observancia de las tres leyes fundamentales de la justicia –la estabilidad de la propiedad, su transferencia por consentimiento y la ejecución de las promesas–. El establecimiento de un gobierno deriva naturalmente de la obligación de estas tres leyes y, en par-

⁶ Véase Hume, D., 1972, p. 265.

ticular, de la tercera, pues es necesario prometer obediencia a la autoridad instituida. Escribió David Hume estas palabras eminentemente liberales:

“Todos los hombres, se dice, han nacido libres e iguales; el gobierno y la superioridad sólo pueden establecerse por consentimiento; el consentimiento de los hombres, al establecer el gobierno, impone sobre ellos una nueva obligación, desconocida para las leyes de la naturaleza. Los hombres, por lo tanto, están atados a obedecer a sus magistrados, tan sólo porque lo prometieron; y si no han dado su palabra, ya sea expresa o tácitamente, para preservar esa lealtad, ésta nunca se hará parte de su deber moral”.⁷

Para observar las tres leyes de la justicia, las sociedades “grandes y refinadas” establecen un gobierno como sabia invención y obtienen numerosas ventajas, la principal de ellas la consecución de la justicia en las relaciones sociales. Es ventajosa tanto la ejecución de las promesas como la obediencia al gobierno. Ambas sirven al interés general y representan ventajas superiores a la cesión parcial de la libertad personal. El magistrado, la autoridad dan protección y seguridad y el gobernado accede a someterse a ellos. Claro que en la tiranía el magistrado incumple con su deber y, por lo tanto, los súbditos quedan relegados de su parte del trato, para así regresar a su libertad original. Cuando nuestro interés se ve afectado por el gobernante y éste comienza a oprimirnos, nuestra sumisión a él se puede suspender.

Claro que la oposición al gobierno despótico pudiera derivar también en una terrible anarquía. Por eso es que no son tan frecuentes las revoluciones y sí mucho más abundantes, en contraste, los procesos de legitimación de una autoridad que bien pudo nacer, llegar al poder o servirse de él de un modo tiránico y violento. Hume

⁷ Consúltese Hume, D., 1972, p. 267.

incursionaría así en un territorio intelectual desconocido, por ejemplo, para Thomas Reid, si bien en los siglos venideros sería muy explorado por autores sociológico-politológicos como el alemán Max Weber: aquél de las formas de legitimación del poder constituido por el contrato social.⁸ Hume propuso en este campo que el derecho a gobernar y el derecho a ser obedecido –pues no en otra cosa consiste la legitimidad política– podía lograrse, en primer lugar, sencillamente por una *larga posesión histórica* del poder político; en segundo término, por una *posesión presente* del mismo, que estuviera fundada en “las leyes de la sociedad y los intereses” de los gobernados; en tercer lugar, por la simple *conquista* del poder que se aviene, igualmente, a los intereses de los gobernados; en cuarto sitio, por la *sucesión hereditaria* del poder y en quinto y último término, por la autoridad que confieren *leyes positivas*, constitutivas de ese poder. A comienzos del siglo xx, Max Weber esbozaría a partir de planteamientos como éstos su célebre reflexión sobre los tipos ideales de la dominación legítima tradicional y la dominación legítima legal-racional.⁹

Pero no sólo se apoyó Max Weber en David Hume para hablar de las formas de legitimidad de la autoridad política. Su influyente reflexión sobre la *ética de la responsabilidad* como aquella contrastante con una *ética de la convicción* y característica del político profesional de los tiempos modernos –el planteamiento de que los políticos *no sólo* deben actuar con base en principios morales, como hacen las personas comunes y corrientes que siguen la “ética de la convicción”, sino, sobre todo, evaluando moralmente las consecuencias objetivas de sus actos–,¹⁰ también fue anticipada por

⁸ Véase Hume, D., 1972, pp. 278 y ss.

⁹ Véase Weber, M., 1977, pp. 173-193.

¹⁰ Consúltase Weber, M., 1984, pp. 157-176.

Hume gracias a su énfasis en los intereses particulares y el interés general que propician ese contrato social, el cual establece una autoridad política con el consentimiento de los gobernados. Hume diría que a la sociedad política *le conviene* —o bien, es de su interés— que *en ocasiones* las autoridades oculten información, engañen a sus adversarios y hasta a sus gobernados, declaren la guerra a un enemigo, aniquilen a un oponente, etcétera. “Hay una máxima muy usual en el mundo, que pocos políticos quisieran suscribir, pero que ha sido autorizada por la práctica de todas las edades; a saber, que *existe un sistema de moral calculado para los príncipes, mucho más libre que el que debe gobernar a las personas particulares*”.¹¹ Hume escribiría esto, justo por destacar el gran papel de los intereses en la constitución política de las sociedades.

Y Adam Smith retomaría este énfasis de David Hume en los intereses de las personas. Son celebérrimas sus palabras del capítulo II, libro I, de *La riqueza de las naciones*, de 1776, que perfilaban el enfoque de la ciencia económica y de una buena porción de las ciencias sociales y humanas modernas: “no es de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero que esperamos nuestra comida, sino de su consideración a su interés particular. Nosotros no apelamos a su humanidad, sino a su amor propio, y nunca les hablamos de nuestras propias necesidades, sino de sus ventajas.”¹² El interés interviene no solamente y por supuesto desde la aparición de la actividad económica —productiva y comercial— de los seres

¹¹ Véase Hume, D., 1972, p. 289. Las cursivas son del propio Hume.

¹² Véase Smith, A., 2003, pp. 23-24. Entiéndase en este párrafo “humanidad” como lo hacía ya Thomas Reid: como sinónimo de “humanitarismo”; de benevolencia más allá de toda justicia. Por cierto, el título original y completo de *La riqueza de las naciones* es *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones)*. Véase Krueger, A. B., 2003, p. xi.

humanos –Smith observaba que estos seres eran los únicos animales que intercambian consciente, deliberada y ventajosamente bienes y servicios en la naturaleza–.¹³ El interés es asimismo crucial para la organización o la constitución política de los humanos a través del contrato social.

La autoridad estatal –“el soberano”– tiene tres deberes fundamentales. El primero es el de proteger a los ciudadanos ante la agresión y la invasión de otras sociedades políticas, para lo cual es necesaria una fuerza militar organizada, que en los estados más avanzados es un ejército profesional y regular. La segunda tarea fundamental del gobierno es la protección de cada miembro de la sociedad política frente a las injusticias y la opresión que puedan ejercer otros miembros particulares de esa sociedad. Esto lleva a ese gobierno a organizar una compleja administración de la justicia, que implica tribunales, leyes, jueces y abogados. Pero el punto capital para Smith era que los abusos entre los propios integrantes de una sociedad política surgen únicamente de un modo incuestionable cuando se hace presente la *propiedad*; en concreto, la propiedad de bienes con un valor que los haga ya dignos de envidia o de ambicionarlos. En las primeras sociedades humanas, todavía desprovistas de un gobierno civil, explicaba Smith, los hombres carecen de propiedades valiosas y sólo pueden herirse en sus personas y reputaciones. En efecto, si alguien hiere, golpea, mata o difama a otros en esas sociedades, les puede causar sufrimiento, pero no obtendrá ningún beneficio material con ello. Sentenciaba entonces Smith que “la adquisición de riqueza valiosa y de grandes dimensiones, por tanto, necesariamente requiere del establecimiento del gobierno civil. Donde no hay propiedad o por lo menos ésta no ex-

¹³ Consúltese Smith, A., 2003, p. 22.

cede el valor de dos o tres días de trabajo, el gobierno civil no es tan necesario”.¹⁴ El economista Smith concedía así importancia fundamental a un simple atisbo de Hume: aquél de que *sin una propiedad de bienes materiales valiosos no hace falta el gobierno político*. De plano sugeriría Smith que el Estado aparece para proteger la propiedad: “el gobierno civil, hasta donde ha sido instituido para seguridad de la propiedad, es en realidad instituido para la defensa del rico en contra del pobre, o de aquellos que tienen alguna propiedad contra los que no tienen ninguna”.¹⁵

Y aunque a partir de esto se pudiera pensar que Smith inauguraba el planteamiento de la lucha de clases y la idea “revolucionaria” de que, entonces, suprimiendo la propiedad privada se eliminarían el Estado, las clases sociales y las injusticias humanas, no debemos olvidar la tercera función esencial del gobierno político, según este otro enorme escocés. Esta era la de la construcción de instituciones, principalmente educativas y de salud –aunque también las relacionadas con una implementación de la infraestructura necesaria para que la sociedad funcione bien: caminos, puentes, muelles, etcétera–, que permitan que el Estado imparta la justicia al colocar a los individuos más o menos en cierta igualdad de condiciones, para desenvolverse en una inevitable competencia económica que más adelante sería también política. Marx y sus teorías sólo pudieron tener lugar al “absolutizarse” la segunda tarea esencial del gobierno y al ignorarse por completo y, en particular, la tercera. El asunto no era suprimir la propiedad privada de los bienes de producción o de consumo; era, más bien, el de aceptarla como una cosa indispensable y saber manejarla de un modo justo.

¹⁴ Véase Smith, A., 2003, p. 90.

¹⁵ Consúltase Smith, A., 2003, p. 907.

El énfasis de Smith, de cualquier modo, reparaba en que la propiedad individual es un hecho insuprimible entre los seres humanos e inclusive es tan relevante que explica, de un modo tan cabal como los propios intereses particulares –piénsese aquí en Hume– o los derechos y los deberes de las personas –piénsese ahora en Reid–, la existencia de un Estado político que no puede darse el lujo de desaparecer –y antes debe fortalecerse como maquinaria eficaz para hacer valer el “Estado de derecho”, en inglés “*the rule of law*”, entre los ciudadanos– si se quiere que imperen la justicia y la humanidad. En primer lugar, no olvidemos que el propio Reid, a partir de Locke, diría que los humanos requerimos del Estado porque no podemos alcanzar de un modo natural y espontáneo la justicia y la humanidad. Y en segundo lugar sería a Hume y a Smith y no a Marx, a quienes han dado la razón los planteamientos de la genética evolucionista contemporánea: los humanos somos individuos con intereses instintivos que competimos en una infinidad de mercados, el económico no el menos importante de todos. Por eso necesitamos del Estado y si éste es liberal y democrático, pues entonces mucho mejor.

13. Estado liberal, democrático y de derecho

El punto al que puede acceder todo el repaso anterior de las teorías del contrato social y los liberalismos “moral”, “interesado” y “posesivo” de Thomas Reid, David Hume y Adam Smith, respectivamente, sería el siguiente: esos autores dijeron ya, desde su Escocia del siglo XVIII, que existe una humanidad con atributos de libertad, moralidad responsable y, por supuesto, intereses individuales y hasta un afán de poseer propiedades, que tiende a un modo de organización política o de establecimiento de autoridades –con una relación particular hacia sus gobernados–, caracterizable como *liberal*. Ese modo de organización política es liberal porque implica un gobierno *que se dan a sí mismos* individuos considerados libres e iguales entre sí, en especial con respecto a una ley que definen e instituyen a través de sus representantes y se imponen como válida para todos. Dicho gobierno, por lo demás, tiene como fin proteger y promover libertades individuales asociadas con intereses y con derechos.

Resulta claro que Thomas Reid ofrecería una base epistemológica no representacionista y realista mucho más adecuada para este planteamiento, que la que ofrecía David Hume –representacionista y

escéptica—, aunque lo verdaderamente importante es que en ambos autores, además de en Adam Smith, se delinea y reivindica una concepción de la naturaleza humana como predispuesta a encontrar la forma de organización política más conveniente para esa constitución natural de la humanidad. Algunos siglos más tarde, las modernas ciencias de la naturaleza humana, como las llama ahora Steven Pinker, ratificarían de modo sustancial aquella concepción y le atribuirían exactamente las mismas tendencias hacia un Estado político liberal.¹ Por supuesto que Hume, Reid y Smith no explicaron ni defendieron abiertamente al Estado democrático liberal moderno —que surgió a fines del siglo XVIII—, en buena medida porque todavía no lo atestiguaron suficientemente ni lo comprendieron a cabalidad, pero sería a partir de sus reflexiones —como también de las de John Locke, su precursor—, que los teóricos políticos entre los *Founding Fathers* norteamericanos —Thomas Jefferson, Thomas Paine, James Madison o Alexander Hamilton— y los autores liberales europeos de las primeras décadas del siglo XIX —Alexis de Tocqueville o Benjamin Constant—, lograron determinar los perfiles claros de aquel Estado y de la democracia liberal moderna y contemporánea.

En efecto, Steven Pinker retoma y sostiene la tesis —que reconoce en otros autores, como el estudioso jurídico John McGinnis²— según la cual la noción de la naturaleza humana de los “padres fundadores” de la revolución de independencia norteamericana, bien pudiera haber provenido de la psicología evolucionista contemporánea. Los individuos humanos persiguen sus intereses en la forma de un derecho inalienable a “la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad”.³ El

¹ Véase Pinker, S., 2002, pp. 287 y 296-297.

² Consúltese McGinnis, J. O., 1997.

³ Estas palabras figuran en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, proclamada el 4 de julio de 1776.

Estado surge de un acuerdo para proteger tales intereses y derechos y no como una entidad autónoma “superorgánica”, que suscriba diferentes concepciones de la naturaleza humana y resulte en ciertas circunstancias prescindible, como lo afirmaban las ideas anarquistas y socialistas del siglo XIX. Los derechos individuales necesitan ser protegidos porque las personas que conviven tienen distintos talentos y se desenvuelven en diferentes ambientes, además de que algunas de ellas poseen lo que a otras les falta. Hay dos maneras básicas de conseguir de nuestros semejantes eso que no tenemos: o comerciándolo o robándoselos, aunque comerciar con lleva una positiva psicología del altruismo recíproco —yo te doy para que tú me des a cambio— y robar, otra negativa de arrebatarse y agredir. “El objetivo de una sociedad próspera y pacífica —escribe Pinker— es minimizar el uso de la dominación que acarrea violencia y desperdicio y maximizar el uso de la reciprocidad, la cual conduce a ganancias en un comercio que saca de cada quien lo mejor”.⁴

Entonces, un logro cultural universalmente válido de los seres humanos no sería tan sólo el Estado como monopolio de la violencia física legítima —es decir, ejercida con el derecho a ella—⁵ para evitar que los humanos se agredan y destruyan unos a otros —tal era, precisamente, la forma de concebir el contrato social originario y fundador del Estado, por parte de Thomas Hobbes—, sino para lograr —como lo aclararían Locke, Hume, Reid, Smith y después otros autores liberales como Madison o John Adams— que todos los individuos vean garantizadas sus libertades, sus derechos, sus intereses y su propiedad. Esto es justamente el Estado liberal, que donde falta hace imposible con su ausencia un desarrollo de la colectividad de

⁴ Véase Pinker, S., 2002, p. 297.

⁵ Esta famosa expresión fue divulgada por Max Weber en su célebre conferencia sobre “La política como vocación” (Weber, M., 1984, p. 83).

individuos humanos –individuos con el derecho y la capacidad para alcanzarlo– y, donde existe, permite que gracias a él ese desarrollo tenga lugar para aquellos seres humanos y la colectividad que conforman, en un ambiente donde cada vez se comprenda mejor a la naturaleza humana y, por lo tanto, su concepción sea cada vez más inclusiva y promueva lo mismo a hombres, que a mujeres; a adultos, jóvenes, viejos y niños; a personas de diferentes credos, razas, grupos étnicos; etcétera. El Estado liberal se puede entender como una tendencia histórica evolutiva y con él se busca conjurar, por una parte, la concentración del poder en una o varias personas o facciones –mediante el sistema de *checks and balances* o “pesos y contrapesos”– y, por la otra, la existencia de una autoridad despótica y fuera del alcance de la crítica, vigilancia y fiscalización de los ciudadanos –mediante el ejercicio de sus libertades de expresión y de “prensa”–.

Sin embargo, el Estado liberal es única y cabalmente tal cuando además de ser liberal es un Estado democráticamente electo o democráticamente constituido. No examinaremos al Estado liberal democrático a partir de cuanto dijeron de él los clásicos liberales dieciochescos y decimonónicos, posteriores a los ilustrados escoceses aquí considerados. Lo haremos a partir de ciertos planteamientos del teórico político norteamericano contemporáneo, Stephen Holmes, quien destaca elementos muy esclarecedores acerca de ese Estado en su obra de 1995, *Pasiones y coacción. Sobre la teoría de la democracia liberal*.⁶ Lo primero a señalar es que un gobierno democrático es electo por el principio de mayoría, un principio que debe ser respetado. Votan los ciudadanos con el mejor procedimiento posible para saber la voluntad de los más. Ese procedimiento es la elección

⁶ Véase Holmes, Stephen, 1995.

universal y secreta. Se elige así entre candidatos que respetan el resultado electoral y la voluntad de la mayoría. Ocupa el cargo electivo en disputa quien obtenga el mayor número de votos. En la democracia moderna, votan todos los ciudadanos –hombres y mujeres mayores de cierta edad que, por lo general, es en el mundo actual de 18 años– y las minorías que han perdido la votación gozan de las garantías convenientes para que se les *respete* y para poder *criticar libremente*, desde el propio momento en que fueron derrotadas, las acciones de quien triunfó en la competencia por el cargo, a fin de convencer a los ciudadanos y estar en condiciones de ganar, más adelante, futuras votaciones haciéndose mayoría y ocupando el cargo electivo que antes se les escapó.⁷

Holmes destaca que un elemento característico y fundamental de la democracia moderna, implicado en el principio de mayoría con respeto a las minorías, es el que establece que el “desacuerdo es una fuerza creativa”.⁸ Antes de que llegara la democracia –sumamente imperfecta en la sociedad ateniense antigua, tan excluyente de amplios sectores de ciudadanos posibles, como las mujeres o los esclavos, y progresivamente más cabal en las experiencias modernas, que van del siglo XIX al XXI–, siempre se pensó que para que una sociedad prosperara era necesario que ocurriera algo muy difícil en ella, a saber, que todos sus integrantes coincidieran en la totalidad de las iniciativas y formas de pensar conducentes a esa prosperidad. Con la democracia moderna, destaca Holmes, quedó de manifiesto que *las discordancias o desacuerdos entre los ciudadanos* –a cualesquiera niveles prácticos, o inclusive teórico-ideológicos– *pueden ser una fuerza creativa*, que encuentre con el paso

⁷ Consúltese Holmes, S., 1995, pp. 34-35.

⁸ Véase Holmes, S., 1995, p. 33.

del tiempo –y de los procesos electorales– los mejores caminos para el bienestar y la prosperidad colectivas, siempre y cuando esos desacuerdos se canalicen a través de las instituciones y procedimientos democráticos que comienzan con la validez del principio de mayoría –con respeto a las minorías–.

Pero si esto es así, entonces la democracia moderna es en forma básica un conjunto de reglas que *deben* ser aceptadas y puestas eficazmente en práctica. Esas reglas y las concepciones liberales que les sirven de base, como las tesis de que todos los humanos somos libres, responsables, interesados, capaces e iguales, sobre todo ante las leyes que nosotros mismos acordamos y establecemos, son propiamente lo único en lo que requerimos estar de acuerdo los humanos, porque, de allí en más, podremos suscribir y cultivar muy diferentes tipos de costumbres y creencias tradicionales, religiosas, ideológicas, filosóficas, etcétera. En consecuencia, tiene razón Holmes cuando señala que “el liberalismo es una teoría basada en normas y no basada en intereses”.⁹ Nos interesa el Estado liberal, pero depende de reglas que deben ser respetadas. El Estado liberal y democrático es principalmente la encarnación y el garante de las normas necesarias y útiles para que los seres humanos, tan heterogéneos individual y colectivamente, podamos coexistir de manera constructiva y alcanzar la prosperidad en todos los aspectos. Ese Estado no sólo existe para ser controlado por los individuos; sobre todo existe para protegerlos a éstos y posibilitar su desarrollo personal integral; uno que, desde luego, dependerá en lo sustancial de ellos mismos. Para que el Estado liberal-democrático pueda realizar esto, sin embargo, necesita descansar en una constitución política, un cuerpo explícito o implícito de normas funda-

⁹ Consúltese Holmes, S., 1995, p. 27.

mentales, que lo conviertan en un Estado constitucional, además de democrático y liberal.

En efecto, Holmes hace notar que un rasgo muy ostensible del liberalismo, el cual frecuentemente opaca a otros muy importantes –y suele considerarse siempre de una manera muy simplista–, es el que tiene que ver con que los liberales militan, sobre todo, contra la tiranía y cualesquiera abusos del poder político y no están preocupados, particularmente, por la construcción de una sociedad liberal y democrática –pues considerarían que ésta es el efecto natural y espontáneo de su lucha contra las mil y un formas del autoritarismo, que tanto se entromete con la libertad individual–. Es la vieja concepción de que los ideales y las normas y aun los intereses y los derechos, sólo sirven para impedir, prohibir o proteger, pero no para crear, propiciar o construir.¹⁰ Holmes menciona que no hay que pensar en un constitucionalismo liberal *negativo* como el único posible, que proscriba acciones e imponga condiciones muchas veces muy difíciles o imposibles al actuar individual, sino que el más genuino constitucionalismo puede y debe ser concebido como *positivo* o constructivo, porque genera posibilidades, resuelve asuntos y marca pautas de acción con las que es muy factible *hacer* y no solamente *impedir*.

Vale la pena preguntarnos, dice Holmes, qué hicieron los Estados Unidos para lograr una república liberal estable en el siglo XVIII. La Constitución norteamericana de 1787 no estaba predestinada al éxito, como lo comprobó la elaborada en París en 1791 por la Asamblea Constituyente francesa, animada por ideales muy semejantes a los de los *American Founders*. Una razón fundamental de ese éxito fue que los *framers* –los constituyentes– estadounidenses diseñaron

¹⁰ Véase Holmes, S., 1995, pp. 18-23.

su constitución tras la experiencia de un periodo de frustración ante el gobierno central británico; ellos no querían, sencillamente, evitar o acabar con una tiranía, sino crear un gobierno fuerte y competente que tuviese capacidad para gobernar, hacer valer leyes acordadas y “promover el bienestar general”. “Esta devoción a la energía y la efectividad gubernamentales, esta pasión por construir un Estado, estuvo virtualmente ausente en la Asamblea Constituyente de París”,¹¹ destaca Holmes, y pudiéramos agregar que también en muchas otras constituciones formalmente liberales de América Latina y de todo el mundo, a lo largo de la historia moderna.

Holmes continúa señalando que el liberal típico espera siempre que el gobierno mantenga la paz interna y procure seguridad frente a la violencia privada y pública. El Estado liberal necesita crear una policía eficaz y mecanismos para revisar y controlar esa policía. Igualmente, debe propiciar una economía estable, definir los derechos de propiedad, tutelar las leyes y los contratos, intervenir ante las transgresiones a los mismos y garantizar las patentes. También tiene que hacer viables las instituciones judiciales para que resuelvan los litigios entre particulares. Debe impartir justicia en casos criminales, permitiendo una defensa de los acusados, y debe proveer una serie de bienes públicos tales como los servicios de salud, caminos, agua potable, alcantarillado, alumbrado, etcétera, así como ayudar a los ciudadanos más pobres, bajo el supuesto de que ellos puedan generar mejores condiciones para su autoayuda. El liberal típico, como ya lo hizo Adam Smith en sus viejos días, aduce Holmes, está en favor del subsidio a la educación básica pública y John Stuart Mill también consideró eso una obligación del gobierno. “Lejos de ser un camino a la servidumbre, la intervención gubernamental per-

¹¹ Consúltese Holmes, S., 1995, p. 22.

sigue mejorar la autonomía individual. Una escolarización públicamente financiada, como lo escribió Mill, es ‘ayudar a no necesitar ayuda’”.¹²

Pero para que la eficacia del Estado democrático liberal tenga en verdad lugar es indispensable que dicho Estado se someta y atenga a una serie de normas constitucionales, que son las más generales y fundamentales que existen en la sociedad política, sociedad cuyos miembros disfrutan de la protección estatal en todo cuanto respecta a sus intereses, derechos y patrimonios. Las leyes particulares que imperan en la sociedad política, gracias a la acción del Estado, deben ser coherentes con las normas constitucionales y éstas no pueden ser creadas ni modificadas por exactamente los mismos procedimientos legislativos con los que las cámaras de representantes ciudadanos hacen las mencionadas leyes particulares. En un brillante capítulo de su libro de 1995,¹³ Holmes considera detenidamente lo que identifica como la gran paradoja de la democracia: si se supone que en ésta el pueblo hace y transforma las leyes por medio de sus representantes, ¿cómo es que dicho pueblo no puede cambiar las principales normas jurídicas –las constitucionales– de un modo fácil y sencillo y por qué, inclusive, muchas generaciones ciudadanas tienen que quedar maniatadas por una generación anterior que elaboró la constitución vigente?¹⁴

Otra vez viene a cuento la consideración del constitucionalismo negativo o limitante y positivo o constructivo. Thomas Jefferson y

¹² Véase Holmes, S., 1995, p. 23. Holmes recupera una cita de Mill procedente de *Principles of Political Economy* y se permite una velada y elegante crítica a F.A. Hayek.

¹³ El capítulo denominado, “5. Precommitment and the Paradox of Democracy”, en Holmes, S., 1995, pp. 133-177.

¹⁴ Consúltese Holmes, S., 1995, pp. 135-138.

Thomas Paine, explica Holmes, acogidos al constitucionalismo negativo, sugerirían que los muertos no pueden constreñir jamás a los vivos y que a las constituciones debe modificárselas, quizás de un modo radical, casi con cada generación.¹⁵ Sin embargo, las generaciones viven siempre en circunstancias cambiantes y no es nada improbable que adopten disposiciones contrarias a sus mejores intereses, derechos y libertades. Ellas pueden acordar democráticamente, por ejemplo, la liquidación de la democracia, o limitar libertades esenciales de pensamiento o expresión, si acaso se apodera de ellas un insensato fervor ideológico.

Por todo ello, James Madison (1751-1836), apegado más bien a un constitucionalismo positivo, propondría que a las normas constitucionales hay que alterarlas únicamente mediante procedimientos muy largos y tortuosos, que obliguen a los legisladores a pensar muy bien las cosas antes de hacerlas.¹⁶ No existe un problema de fondo, según Madison, en el hecho de que una generación de individuos imponga cierto marco constitucional a las subsecuentes. Una generación es capaz de descubrir lo que resulte conveniente y bueno para ella y otras posteriores y éstas podrán otorgarle lo que Locke llamó su *consentimiento tácito* a dichas disposiciones constitucionales. Thomas Reid hubiera anotado al respecto –no lo hizo, desde luego, pero es posible afirmar esto a partir de su filosofía del sentido común– que, finalmente, tanto los *framers* o “padres fundadores” de una sociedad política, como sus beneficiarios posteriores, son todos ellos humanos, dotados de una misma constitución natural, a pesar de que ésta se vea modelada por distintas culturas sociohistóricas –en última instancia, esa constitución remite a la “forma humana de percibir el mundo, así como de entenderlo y de actuar en

¹⁵ Véase Holmes, S., 1995, pp. 138 y ss.

¹⁶ Consúltese Holmes, S., 1995, pp. 152-164.

él”; ella descansa en el sentido común humano, que comparten todas las generaciones—. Aquellos “padres fundadores”, precisamente, habrían llegado a convertirse en tales porque tuvieron la fortuna de y la lucidez necesaria para hacer descubrimientos normativos útiles para las generaciones por venir.

Holmes concluye que Jefferson y Paine se opusieron a atar a las generaciones futuras, porque creían que maniatar tenía que significar forzosamente algo negativo por antidemocrático. Gracias a Madison, sin embargo, es factible detectar que “ellos no entendieron claramente que la restricción (*constraint*) puede favorecer la libertad; que las rigideces pueden crear flexibilidades”.¹⁷ A las constituciones políticas, estima Holmes, es factible compararlas con reglas del juego o de la gramática. Hay, en efecto, normas reguladoras (*regulative*) como “no fumar” o “prohibido pisar el césped”, pero también hay normas constitutivas (*constitutive*) como “los alfiles sólo pueden moverse ‘en diagonal’ en el tablero de ajedrez” o “los adjetivos respetarán siempre el género y el número de los sustantivos”. Las reglas de esta última clase no son propiamente obstáculos o cadenas; ellas sugieren que el constitucionalismo político no es, en rigor, negativo, sino positivo o constructivo. Hay limitaciones que fortalecen y benefician, como cuando Ulises quiso amarrarse al mástil de su bajel para disfrutar del canto de las sirenas, sin sucumbir a sus fatalidades.

Con base en lo explicado por Holmes, se puede afirmar que un constitucionalismo positivo es la condición para que un Estado liberal y democrático se convierta en una maquinaria eficaz que valide satisfactoriamente el llamado “imperio de la ley” o lo que, en nuestro contexto sociocultural mexicano, solemos denominar el “Estado

¹⁷ Véase Holmes, S., 1995, p. 163.

de derecho”. Una constitución respetada que articule leyes en verdad observadas por todos los ciudadanos –a veces y de plano, sólo mediante la coacción del Estado–, convertirá a la sociedad política en una con características democráticas y liberales. Y en cuanto a las constituciones políticas, conviene no olvidar que ellas pueden ser “delgadas”, claras y coherentes –en cuyo caso logran sus objetivos con bastante mayor facilidad– o, por el contrario, es posible que sean desmedidamente “gordas”, confusas e incoherentes –dificultando con ello la consecución del “imperio de la ley” o “Estado de derecho” y de una sociedad liberal y democrática.

Es bien sabido que la constitución norteamericana tiene, por ejemplo, ocho artículos principales y 27 “enmiendas”, lo que arroja un total de 35 disposiciones constitucionales. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en contraste, tiene 136 artículos principales y 19 transitorios, lo que da un total de 155 normas.¹⁸ En principio, no habría nada discutible u objetable en esa diferencia de dimensiones, pero algo que no se puede pasar por alto es el carácter o talante tan distinto que presentan los artículos de una constitución como la estadounidense y otras como la mexicana. En la primera, las normas se enuncian bajo la fórmula de que “*se hará* lo siguiente, porque las cosas *son* ciertamente así”. Por ejemplo, la Sexta Enmienda indica que “en todos los procesos criminales, el acusado disfrutará del derecho a un juicio rápido y público, por un jurado imparcial que designe el Estado y dentro del distrito en que fue cometido el crimen...”. Aquí se trata de una norma que es posible cumplir con solvencia en los hechos y que dicta la pauta para una serie de leyes

¹⁸ La Constitución de los Estados Unidos de América puede consultarse, vía internet, en <http://www.foundingfathers.info/> y la Constitución Política de nuestro país, en <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/>

secundarias y conductas futuras, en virtud de un reconocimiento de los derechos del acusado. En cambio, en la segunda constitución mencionada, la mexicana, las normas más bien dan visos de apearse a una fórmula del tipo, “*debería hacerse lo siguiente, porque sería bueno que las cosas funcionaran de esa manera*”. Por ejemplo, el artículo 123 dice –entre muchas otras cosas– que “...los salarios mínimos generales deberán ser suficientes para satisfacer las necesidades normales de un jefe de familia, en el orden material, social y cultural, y para proveer a la educación obligatoria de los hijos...”. Estos son sólo buenos deseos asociados a la inviabilidad e impracticidad de la norma constitucional y que proscriben una realidad –económica, más allá de la esfera de influencia del código constitucional– que es, precisamente, la que opera en los hechos: salarios mínimos insuficientes para satisfacer las necesidades de cada ciudadano, “en el orden material, social y cultural”.

En resumen, se puede proponer que la humanidad toda, al margen de sus variadísimas culturas sociohistóricas, tiende hacia la democracia liberal, pero sólo la alcanza si a través de la sensatez genera estados apoyados en una constitución política, capaces de hacer valer un *imperio de la ley* que permita el funcionamiento de esa democracia liberal y de esos mismos estados liberales, democráticos y constitucionales. Los principios o normas constitucionales, por otro lado –y esto lo precisa muy bien Stephen Holmes– no pueden ser, sencillamente, pactos o negociaciones entre facciones encontradas. Así eran, de hecho, las constituciones medievales en las que llegaban a buenos términos y arreglos un monarca y los señores feudales, o así son, numerosas veces, constituciones modernas que se asumen a sí mismas como meras *negociaciones* –a la larga problemáticas e infructuosas– entre distintos sectores sociales y políticos, con intereses contrapuestos –campesinos, obreros, terratenientes, empresarios...–. Las constituciones políticas liberales efectivas, dice Holmes,

tienen que ser acuerdos fundamentales, generales y eficaces, hechos bajo el principio rector e intencional de decir, “*We, the people...*”.¹⁹ “Nosotros, la gente del pueblo x, acordamos esto y aquello como normas fundamentales, porque creemos que así son y deben ser, precisamente, las cosas”. Y por supuesto que acuerdos de esta clase son “de sentido común” y remiten a principios igualmente “de sentido común”, traducidos a normas constitucionales.

¹⁹ Véase Holmes, S., 1995, p. 146.

14. El resentimiento estructural

En su esfuerzo histórico por ser cabalmente humana y por comprender su propia naturaleza cultural de un modo en que ella pueda desplegarla y aprovecharla en todos los ámbitos, la humanidad tiende, pues, a la democracia y a su Estado constitucional y liberal, pero para acceder hasta ambos es preciso que actúe con sensatez; que sus miembros juzguen, tomen decisiones y emprendan acciones de manera sensata, razonable o juiciosa. Logrando la democracia, la humanidad evoluciona decididamente; fracasando en dicho intento, también se menoscaba como especie. Pero esto introduce un asunto muy importante, abordado desde hace ya más de un siglo por numerosos autores, sobre todo en los contextos socioeconómicos o los sitios geográficos en los que el tema suele presentarse como un problema agudo. Es el tema y el problema de por qué la democracia no se ha podido establecer y no ha arraigado, con todas las consecuencias positivas supuestamente aparejadas a ella, en muchas partes del mundo.

En la actualidad, por ejemplo, el sociólogo cubano-norteamericano Miguel Ángel Centeno se ha planteado la interrogante de por

qué el liberalismo; por qué la democracia y el mercado liberales, prácticamente han “fracasado”, o cuando menos tenido muchísimas dificultades para implementarse, no sólo en Latinoamérica, sino en general, en lo que pudiera llamarse el “mundo ibérico”, o bien aquellas partes del planeta influidas o dominadas desde el siglo xvi por España y Portugal, como potencias imperiales de entonces¹ —a dicho “mundo ibérico” se le podría añadir el “mundo musulmán”, que asimismo ha sido reacio a asimilarse a la cultura y los sistemas políticos democráticos—. En el México del último cuarto del siglo xix, los denominados “liberales conservadores” y los “liberales dogmáticos” o “doctrinarios” discutieron si nuestro país estaba o no “preparado” para la democracia.² Un diario como *La Libertad*, fundado y comandado por Justo Sierra en 1878 y otro como *El Monitor Republicano*, entre cuyos colaboradores figuraba el gran liberal “metafísico” o doctrinario, José María Vigil (1829-1909), polemizaron acerca de la viabilidad de la Constitución de 1857 y sus principios eminentemente liberales.³ Pero esos mismos debates fueron tal vez anticipados por la aún más vieja disyuntiva nacional entre federalismo y centralismo, discutida en las primeras décadas de vida independiente.

En ciertas regiones del planeta las ideas políticas y económicas del liberalismo se han impuesto de manera solvente y han dejado

¹ Consúltese de Miguel Ángel Centeno, especialmente, “El liberalismo y la buena sociedad en el mundo ibérico”, en Hernández Prado, José (coordinador), Inédito.

² Véase Hale, Charles A., 1991, pp. 162 y siguientes y también Cosío Villegas, Daniel, 1998, pp. 22 y ss.

³ Consúltese Hernández Prado, J., 2005, pp. 13-16. No está de más mencionar que José María Vigil fue, presumiblemente, el único liberal mexicano de importancia intelectual en la segunda mitad del siglo xix, que incorporó a Thomas Reid en sus reflexiones político-filosóficas. Véase Vigil, José María, 2005, pp. 70-71 y 209.

sentir sus efectos materiales y culturales, no todos ellos absolutamente aceptables y benéficos pero, en general, sí más resistentes a las críticas realizadas, tomando en cuenta cartabones elementales de calidad de vida y hasta de dignidad humana. Se habla aquí, básicamente, de Europa, Norteamérica, la región de Australia y algunas porciones del extremo Oriente. En otros y muy numerosos puntos de la geografía mundial –precisamente en el “mundo ibérico”, el “mundo musulmán” y vastas regiones de África y de Asia– el liberalismo se aprecia luego como una doctrina exógena, extraña y literalmente impuesta desde “el exterior”, por así convenir a los intereses y las mentalidades del “mundo desarrollado” en su trato desigual, insensible e injusto hacia los países y las naciones consideradas atrasadas y menos desarrolladas. Desigualdad, dependencia económica y un deficiente funcionamiento de las instituciones políticas, presuntamente modeladas con una mayor o menor inspiración liberal, son las respuestas que estudiosos como Centeno han dado a esa circunstancia. Se pone especial énfasis en la cuestión del “imperio de la ley” o el “Estado de derecho”, porque allí donde no hay éste, no lo ha habido y es cuestionable que lo vaya a haber; allí donde no existen instituciones sociopolíticas que lo promuevan y validen, se considera difícil que el liberalismo llegue a abrirse camino y funcione como un cuerpo de doctrinas políticas y económicas capaces de arrojar los buenos resultados que se le reconocen en otras áreas mundiales.

No es cierto que una pequeña parte del mundo se haya desarrollado porque “explotara” económicamente a otra más grande,⁴

⁴ Toda la vieja literatura socio-económica de la llamada “teoría de la dependencia” latinoamericana y de otras regiones “periféricas” del planeta, que incluía autores como Ruy Mauro Marini, Theotonio dos Santos, Vania Bambirra y muchísimos otros, reivindicaba con gran vehemencia esta tesis.

algo que equivaldría a convalidar un juego económico global de “suma cero”, incapaz de explicar por qué han habido regiones o naciones no “explotadoras” de otras que, sin embargo, alcanzaron en las últimas décadas un desarrollo notable y abandonaron –o comenzaron a abandonar alentadoramente– las filas del denominado Tercer Mundo “dependiente” y pobre. Sí han ocurrido fenómenos y circunstancias de “dependencia”, por supuesto, pero ellos no impedirían que entidades políticas como Corea del Sur, España, Taiwán, Irlanda, India, Hong Kong, Portugal, Sudáfrica o Chile, de pronto se encontraran del lado de los victoriosos “de siempre”. Claro que el apoyo económico del exterior ha resultado ser muy importante para estas naciones, pero lo determinante fueron más bien las sabias decisiones internas que fortalecieron políticas e instituciones capaces de ofrecer certidumbre económica y política a propios y extraños. Como comenzaría a entenderse desde tiempos de Adam Smith, la economía no consiste, en rigor, en procesos o juegos de “suma cero”. Una regulación y el aprovechamiento sensatos del denominado mercado libre logran, en efecto, que todos ganen y no necesariamente que al ganar unos, otros deban perder.

Pero está el asunto de las instituciones y del “estado de derecho” o el “imperio de la ley” que tendrían que encarnar y promover aquéllas. ¿Por qué en muchas partes del mundo las naciones y los estados no han logrado construir esas eficientes instituciones liberales? ¿Por qué grandes regiones de América Latina, África, el Oriente Medio o el Extremo Oriente han sido incapaces de insertarse en el mundo democrático y económicamente liberal, que campea de manera destacada en Norteamérica y Europa, aunque también en otros puntos desperdigados a lo largo del planeta? Una posible respuesta conjetural y fragmentaria, que intenta ofrecer el presente ensayo, es la del *resentimiento estruc-*

tural. Permítasenos elucidar este concepto y emprender algunas reflexiones sobre él.⁵

Puede hablarse de dos situaciones *típico-ideales* –en el sentido de que constituyen lo que Max Weber llamaría *tipos ideales*, construcciones conceptuales inexistentes en los hechos, pero en extremo útiles para entender acciones y relaciones socioculturales reales, desde cierto punto de vista cultural en particular–,⁶ asociadas con el ejercicio y el desarrollo de las libertades siempre relativas, pero indisputables de los seres humanos. Es posible rotularlas la *situación proliberal* y la *situación antiliberal*. En la primera, los individuos se hallan en posibilidad de hacer numerosas acciones; de hacer la vida que desean o, sencillamente, “su vida” en casi todos los planos del contexto social en que se desenvuelven, de tal manera que lleguen a apreciar que aquella capacidad de ningún modo es ilusoria, sino absolutamente *real*. En esta situación proliberal, los seres humanos se convencen de que *es factible* pensar, hacer, decir, opinar y a través de ello, modificar y transformar sus circunstancias sociales, económicas y políticas. Por supuesto que no demasiados y más bien pocos miembros de nuestra especie han podido, verdaderamente, disfrutar de una situación semejante a lo largo de la historia de las sociedades. Se trata, por ejemplo, de los aristócratas y los privilegiados de todos los tiempos y de contextos premodernos, que la vivieron de un modo muy imperfecto y objetable, porque ella iba acompañada de actitudes y situaciones excluyentes, intolerantes e

⁵ Una primera formulación de estas reflexiones sobre el *resentimiento estructural* se puede hallar en Hernández Prado, J., “La vinculación entre liberalismo y sentido común. El caso de México”, en Hernández Prado, J. (coordinador), inédito.

⁶ Las consideraciones weberianas sobre los tipos ideales están contenidas, principalmente, en Weber, M., 1977, pp. 6-18 y 1978, pp. 79 y ss.

inequitativas, aunque también es el caso de los ciudadanos de sociedades modernas ya satisfactoriamente liberales, donde se generalizaron y profundizaron tales situaciones proliberales y ha sido posible, entonces, lo que se denomina usualmente el *self-made man*; la existencia de personas –hombres y mujeres– que “se hacen a sí mismas” y que también y en muy buena medida, han hecho a la sociedad que les tocó vivir.

En contraste, lo que aquí se propone como la *situación antiliberal* establece que los seres humanos están imposibilitados para hacer su vida o muchas acciones de su existencia en abundantes ámbitos del contexto sociocultural que tuvieron la mala suerte o la desgracia de vivir, con lo que comprueban que la presunta capacidad de hacer –o capacidad activa, como la llamaría Thomas Reid– de que gozan los seres humanos, es en rigor *ilusoria* y no algo real, a pesar de que inicialmente hayan pensado, por sentido común, que dicha capacidad activa era inobjetable, aunque con muchas limitaciones e innumerables matices. De este modo y en esta situación, los individuos concluyen que *es imposible* hacer, pensar, decir, opinar y, por lo tanto, transformar o sencillamente modificar las circunstancias, en especial político-sociales, que se han visto obligados a enfrentar. Como es obvio, la gran mayoría de los hombres y las mujeres siempre estuvo sometida, durante toda la historia de la humanidad, a esta singular, pero en extremo frecuente, situación antiliberal. Esa aplastante mayoría de seres humanos sólo ha sido mínimamente libre, al grado de que su libertad se pudo perder casi por completo de vista. Vivieron en claras situaciones antiliberales los esclavos de la antigüedad, los siervos y los plebeyos de la Edad Media europea y los trabajadores del campo y de la ciudad en la naciente sociedad mercantil y capitalista de los tiempos modernos. No se diga los súbditos de las monarquías autocráticas de todos los tiempos y lugares y los empleados injustamente tratados y los desempleados de la

economía global contemporánea. Éstos habitan general y principalmente zonas del mundo donde ha “fracasado” el liberalismo político y económico y aún no han visto cambiar su situación –de antiliberal a proliberal– como sí lo harían, en cambio, los no privilegiados de las regiones donde prosperó el liberalismo; allí esos individuos pudieron convertirse en ciudadanos satisfactoriamente insertos en situaciones proliberales.

Pero la contundente presencia de las situaciones antiliberales en numerosos tiempos y lugares –especialmente en los actuales, cuando también abundan ya situaciones proliberales en numerosos y diversos contextos–, ha propiciado la aparición de un *resentimiento*, consciente o inconsciente, entre los individuos –asimismo, actores sociopolíticos– que se desenvuelven en dichas situaciones antiliberales.⁷ Este resentimiento alimenta y amplifica un fuerte recuerdo desagradable o un rencor por los cuantiosos *agravios* padecidos. Mueve también a una *desconfianza* a las autoridades políticas y, en general, hacia los individuos que, en apariencia, han vivido situaciones sociohistóricas diferentes –concretamente, proliberales–. Estimula el *victimismo* o la convicción de saberse una eterna víctima de circunstancias injustas. Este victimismo *justifica* acciones desesperadas que, en principio, tendrían que implicar culpa o responsabilidad en quien las cometa, pero también *exime* de cualquier cosa a los que están convencidos de ser las víctimas permanentes de las injusticias acaecidas.⁸ Tal es, pues, el resentimiento rencoroso de

⁷ Ya Antonio Caso realizó un magnífico análisis filosófico del resentimiento entre las clases o grupos sociales en el capítulo tercero de su estupendo y por desgracia, olvidado libro de 1941, *La persona humana y el Estado totalitario*. Véase Caso, A., 1975, pp. 47-51.

⁸ Las siguientes palabras del editorialista mexicano Rafael Ruiz Harrell describen a la perfección algunos rasgos del victimismo aquí mencionado: “conven-

agravios, desconfiado y victimista, que suele tener lugar con y por las situaciones antiliberales.

Y a este resentimiento lo acompaña y complementa con gran frecuencia un *sentimiento de culpa* entre individuos que viven situaciones contrarias y proliberales. Se trata de individuos que se conciben a sí mismos como “conscientes” y que tienen una preocupación legítima por cuanto acontece en contextos diferentes al suyo. Ellos resultan eficaz y comprensiblemente conmovidos por la triste condición de los seres humanos que experimentan o han sufrido situaciones antiliberales. Se solidarizan, así, con el resentimiento de estos últimos, concediendo que su desconfianza, rencores y victimismo son algo inexistente o acaso por completo justificado. Asimismo, estos individuos “conscientes” y con culpa pierden de vista muchas cosas que han ocurrido en el contexto propio y llegan a admitir que las situaciones proliberales son presumiblemente imposibles en los dominios antiliberales del resentimiento. Así pues, tanto el resentimiento en el mundo no liberal, como la culpa en el liberal, contribuyen a que el primero se ensanche y se profundice.

Por otra parte, el resentimiento que acompaña a las situaciones antiliberales se convierte en *estructural* cuando esas situaciones se perpetúan y nutren continuamente y sin alternativas posibles dicho

cidas de que han sido eternamente defraudadas, de que cada día se les quita lo que es suyo, las víctimas creadas por la demagogia alaban el fracaso, la falta de esfuerzo y aun la criminalidad. Como han sido heridas, creen que está justificado que en reciprocidad molesten y lastimen a cuantos puedan. Es legítimo bloquear carreteras, cerrar avenidas con plantones y desobedecer las leyes. La intransigencia y la cerrazón son encomiables porque forman parte de la venganza. Es claro que esto no les sirve para tomar las riendas de su vida, pero no se trata de eso, porque ellos no son responsables, son víctimas, y de su estado invariablemente otro es el culpable. Desde su perspectiva, la única solución posible es la destrucción del otro”. Véase Ruiz Harrell, R., 2006.

resentimiento. El *resentimiento estructural* ha estado presente en muy cuantiosos momentos históricos y lugares –ya Thomas Reid lo aludiría como un rasgo propio de los despotismos que pululaban en el Oriente–, pero sobre todo se ha destacado en la modernidad democrático-liberal, precisamente en los lugares del mundo que experimentaron un contacto –no siempre armónico– con sociedades satisfactoriamente modernizadas. Hay un claro resentimiento estructural, por ejemplo, en grandes regiones de África, de Asia y, por supuesto, en América Latina y en nuestro propio país, México. En todos estos sitios, desde tiempos lejanos aunque, particularmente, en los actuales, permanece vigente un resentimiento estructural que en muy buena medida es responsable de la gran carencia de un Estado de derecho o del imperio de la ley. El victimismo juega su importantísimo papel, como también la desesperación por resolver situaciones que sólo pueden agravarse con esa misma desesperación.

Es posible identificar cuatro efectos culturales producidos por el resentimiento estructural, que son las tres *fascinaciones* u *obsesiones* por la justicia social, la revolución y la conciencia y la *adhesión*, que llamaremos “inconsciente o acrítica”, al representacionismo epistemológico. En primer lugar, el resentimiento estructural impulsa a una auténtica *obsesión por la justicia social*. Desde luego, no es que dicha justicia carezca de importancia. Muy obviamente, la tiene. Sin embargo, a ella siempre habría que ponerla al lado de otros valores asimismo esenciales para las sociedades políticas de los seres humanos, como son la libertad, la legalidad racional y razonable, la propia racionalidad de las acciones, la razonabilidad o sensatez de las decisiones y las acciones, la honestidad, etcétera. Es imposible que exista plena justicia en los muy diferentes contextos sociales, cuando se le disocia de la libertad y otros valores como los mencionados. Una justicia que no sea libre, racional, legal y honesta, no puede ser una justicia social plena.

Otro efecto cultural muy relevante del resentimiento social es la *fascinación por la revolución social*. Dicho resentimiento estimula mucho la idea de que la única manera de resolver los ingentes problemas de justicia que han afectado y tal vez afectarán permanentemente a la sociedad política, es la *revolución* o el cambio, la subversión total y radical de estructuras sociales de cualquier tipo. Para males inmensos, grandes remedios que, por lo tanto, excluyen a los procedimientos paulatinos, negociados y razonados de la simple e “insuficiente” *reforma* gradual. En condiciones de resentimiento estructural, siempre resultan muy atractivos los paladines arquetípicos de la revolución social; los emilianos zapatas, panchos villas y subcomandantes marcos de todo el mundo. El culto a y hasta el consumo comercial de la imagen de Ernesto “Che” Guevara, sobre todo en la célebre y gustada fotografía del cubano Alberto “Korda” Gutiérrez, se encuentran garantizados a perpetuidad. Pero ello pasa por alto que la revolución social jamás construye; sólo destruye, porque para construir es necesario instituir y reformar.

Un tercer efecto cultural del resentimiento estructural es la *fascinación por la conciencia*, es decir, porque los individuos, los actores sociales, se hagan y estén cada vez más *conscientes* de todas aquellas cosas –opresivas, negativas, malas...– que suceden en la sociedad política, ésa, en efecto, dominada por situaciones antiliberales que nutren de continuo al resentimiento estructural. Es imperioso permanecer advertidos, enterados de lo que está pasando y hacerse, pues, *conscientes*. De hecho, la conciencia equivale a no ignorar tales situaciones y a ella conviene mucho nutrirla con la inteligencia. Ser *conscientes e inteligentes* aparece, pues, como el supremo valor. Pero ello implica que ni quien piense siquiera en ser *sensatos*; en cultivar una razonabilidad o juiciosidad con respecto a la cual nadie se pregunta, propiamente, en qué consiste ella. Antes que o además de ser conscientes e inteligentes, vale la pena ser

sensatos. Don Quijote nunca debiera cabalgar por La Mancha y el mundo sin tener a su lado a Sancho Panza.

Y, de un modo muy irónico, dada la recién mencionada obsesión por la conciencia, el cuarto y último efecto cultural que aquí perseguimos destacar, con respecto al resentimiento estructural, viene a ser la adhesión inconsciente a ciertas teorías explicativas de la sociedad política –afectada por situaciones antiliberales–, con sello inequívocamente representacionista. Como de lo que se trata es de dar cuenta de realidades sancionadas moralmente de antemano, con el imperativo de adquirir y manifestar “conciencia”, sucede que tal adopción es, por lo general, *muy poco o nulamente consciente*; es, en rigor, *acrítica*, y por ello abundan, en contextos afectados por situaciones antiliberales y por el resentimiento estructural, teorías representacionistas de clara raigambre moderna, o bien afinadas en añejas tradiciones filosóficas clásicas. Con el resentimiento estructural ocurre una fácil *adhesión inconsciente o acrítica al representacionismo epistemológico*; una adhesión, por ejemplo, a construccionismos sociológicos vinculados a la “ciencia social estándar”, como suele llamarla Steven Pinker –formas diversas e idealistas de la fenomenología, la etnometodología y la hermenéutica sociológicas– o, muy especial y frecuentemente, al viejo marxismo en sus variadas expresiones económicas, sociológicas y politológicas.

Recuérdese que el representacionismo epistemológico habla de *ideas o representaciones* adecuadas o inadecuadas a los hechos y objetos de la realidad, que son buenas o malas *copias, reproducciones o retratos* de tales hechos y objetos. Al resentimiento estructural le interesa y le urge saber cómo son las cosas “en realidad”. Él necesita saber que tiene la verdad, sólo la verdad y nada más que la verdad, acerca de aquella realidad. Por ello es muy dado a buscar y a quedarse con explicaciones que considere una buena copia o re-

producción de lo real, un retrato fiel de sus objetos de conocimiento, y se siente incómodo ante la posibilidad de acceder únicamente a *nociones* alusivas a, y figurativas de esos objetos, las cuales signifiquen, en rigor, meras *aproximaciones mejores o peores* hacia los mismos, como sostiene el antirrepresentacionismo epistemológico. No sólo detrás de un terrorista o de un fundamentalista religioso, sino inclusive detrás de un revolucionario, o simplemente de un resentido social, hay con mucha frecuencia un representacionista convencido de tener –toda– la verdad, o convencido de la posibilidad de *hacerse* de esa verdad absoluta, al adueñarse de las copias adecuadas o los retratos conceptuales fieles de los hechos y las cosas del mundo, un mundo marcado por situaciones antiliberales que inclusive no han sido identificadas como tales, porque jamás se ha pensado en la posibilidad de transformarlas en proliberales.

Y también estaría la modalidad del representacionismo sofisticado o “posmoderno”, convencido de que *nadie* posee la verdad, pues sólo existen las verdades de cada quien; aquéllas con las que cada individuo o grupo construye su mundo, pues no hay realidad alguna si no se constituye con ideas que la conviertan en tal –ya que es, en rigor, una idealidad–; ideas que, de nueva cuenta, no son *nociones* alusivas y figurativas de las cosas o hechos reales, mejor o peor interpretados por ellas, sino retratos que han terminado por *sustituir* a sus supuestos modelos o que los produjeron, inclusive, porque lo que consta siempre es el retrato conceptual y no el modelo real. Para los representacionistas modernos, el lenguaje que ellos despliegan es propiamente *su* mundo, y como su lenguaje es el del antiliberalismo y el resentimiento social, las situaciones proliberales les parecen imposibles e impensables y el antirrepresentacionismo, una simple versión del viejo realismo metafísico que pensaba que las ideas son acerca de cosas y no constitutivas de tales cosas.

No está por demás, entonces, sugerirlo con plena claridad. En las sociedades actuales, los individuos, presa de un resentimiento estructural poco sofisticado, abrazan, por lo general, doctrinas “materialistas históricas” que les proporcionan sus ansiadas verdades incuestionables. En contraste, los individuos que materializan un resentimiento estructural más elaborado y con numerosos asideros teóricos, alientan representacionismos “posmodernos” de corte idealista, fenomenológico y constructivista, que los convencen acerca de la inaccesibilidad a ciertas verdades jamás admitidas por su discurso representacionista.

Pero en una última instancia epistemológica, gracias al resentimiento estructural se pierde de vista, en primer lugar, que el estado de derecho está enderezado siempre en una sociedad a establecer reglas constructivas de convivencia, adecuadas y justas para todos los ciudadanos y, en segundo término, se confunden también los códigos jurídicos con los códigos morales que resultarían sostenibles. Se piensa que porque no se está haciendo “nada malo” *moralmente* —por ejemplo, al evadir impuestos o vender mercancía ilegal en lugar de robar o de matar—, no debiera haber problema alguno en ignorar dicho estado de derecho y los códigos jurídicos que lo conforman. Se incurre, así, en una suerte de estupidez o tontería social que termina por reproducir las condiciones mismas del resentimiento estructural con todas sus características y efectos culturales.

El resentimiento estructural, entonces, con sus tres características —el rencor por los infinitos agravios recibidos, la desconfianza y el victimismo— y sus cuatro efectos culturales —las fascinaciones u obsesiones por la justicia social, la revolución y la conciencia y la adhesión acrítica al representacionismo—, explica por sí mismo lo difícil que es transitar de situaciones antiliberales dominantes a situaciones proliberales. Pero, ¿cómo puede ser posible esa transición? Se trata, por supuesto, de un proceso bastante complejo, pero

quizás haya tres factores clave, que son, 1) Una conducción política adecuada: 2) Una educación pública pertinente y 3) Una nivelación y promoción de las oportunidades económicas.

La responsabilidad de los dirigentes políticos en la transición requerida es fundamental, porque ellos han de desempeñarse buscando siempre la participación juiciosa, responsable y respetable de una ciudadanía que aprenda de sus propios errores. La educación pública necesita ser mucho más que una simple instrucción—inclusive en lo cívico— y debe estimular las capacidades de juicio, raciocinio y crítica. La nivelación de oportunidades requiere ser la base de un eficaz desarrollo económico, acompañado de productividad, cultura del trabajo y del ahorro, eficiencia del mercado y supresión cabal de monopolios y privilegios individuales y grupales. Es perfectamente posible escapar, entonces, del resentimiento estructural y las situaciones antiliberales, aunque ello tan sólo puede ser factible si se toman decisiones conscientes, deliberativas, inteligentes y sensatas, que propicien las condiciones adecuadas para una transición exitosa.

15. La democracia como el menos común de los gobiernos

En último término, quizás la única manera de superar por completo al resentimiento estructural sea comprendiendo y asumiendo que *todos* los miembros reales de la sociedad política, es decir, todos los individuos adultos en posibilidad de participar y de contribuir a la existencia de esa sociedad y del Estado que la gobierna, son *responsables* de su configuración y su destino. Aun cuando en los sistemas tradicionales de dominación haya un soberano individual o grupal y unos súbditos que no se consideren a sí mismos como los verdaderos soberanos de la sociedad política, dicho soberano tradicional y autocrático tan sólo podrá existir y operar porque lo permitan y toleren sus súbditos, que son *el verdadero soberano*; uno que no se ha asumido todavía en su condición de tal. Pero en los sistemas democráticos modernos no es pertinente decir ya que los gobernantes sean “otro tipo” de ser humano, esencialmente distinto al de los gobernados. La historia y la evolución política del mundo nos pueden convencer de que no existe ninguna clase de “sangre azul”. Únicamente existe la sangre roja, que es la de todos los seres humanos desarrollados y de conducta política, social y culturalmente

influyente. En las sociedades políticas, la totalidad de sus miembros es responsable y sólo deben y pueden ocupar puestos de autoridad quienes se promuevan para ello y demuestren poseer los talentos adecuados para gobernar de un modo acotado por las leyes razonablemente dispuestas e impuestas por los gobernados, a través de sus representantes electos.

Según lo que hemos aprendido hasta ahora en la historia de la humanidad, la vida política de ésta desemboca en la democracia y ya hay, pues, democracia constitucional, electoral y moderna en muchas partes del mundo, aunque todavía no dondequiera que haya seres humanos. La democracia cabal continúa siendo *el menos común de los gobiernos*, a pesar de que en los humanos hallemos en principio todo lo necesario para que ésta se despliegue como la forma de gobierno más acorde con nuestra constitución moral, natural y sociocultural. Sucede con la democracia justo como con el sentido común, que “es el menos común de los sentidos”, a pesar de que “todo el mundo” tenga lo indispensable para desplegar ese sentido a modo de sensatez, razonabilidad o “juiciosidad”. Una democracia moderna plenamente satisfactoria no es aún lo más común en el ámbito político de las sociedades humanas, pero sí equivale a lo más sensato y a lo que éstas pudieran alcanzar, de maneras específicas muy diversas y con diferentes técnicas de gobierno democrático, ajustadas a las distintas idiosincrasias culturales, en el momento en que se decidan a ser sensatas.

Es de sentido común decir que en este mundo que nos tocó vivir debiera prevalecer aplastantemente aquel sentido común o buen sentido; que todo en dicho mundo debiera ser razonable, como asimismo lo sensato sería reconocer que jamás lo va a ser del todo, aunque sí resulte factible erigir y consolidar realidades humanas y sociales cada vez más juiciosas o razonables. De la misma manera, las democracias del mundo pueden y deben extenderse y profundi-

zarse. Siendo democráticas de modo tal que recojan las opiniones rectificables de sus ciudadanos bien formados y sensatos, las decisiones y acciones políticas de los gobiernos del mundo harán de él uno cada vez más democrático y razonable. Pero se necesita algo muy importante para que esto se vaya concretando y ello son precisamente los *acuerdos fundamentales de tipo constitucional* que emparentan a todas las sociedades liberales humanas, a la vez que sientan las condiciones para que ellas funcionen razonable y democráticamente, como sociedades políticas eficaces y justas. Es lo que el filósofo político norteamericano John Rawls (1921-2002) llamaba en su libro de 1996, *Political Liberalism*, el *consenso traslapante* (*overlapping consensus*) de normas políticas constitucionales comunes; normas básicas que todos los grupos culturales integrantes de una misma sociedad política insertan coherentemente en sus visiones del mundo, para mutuo beneficio de todos ellos.¹

Como ya lo afirmamos en el capítulo 6 de este ensayo, Steven Pinker se permitiría la broma de que no es verdad que los hombres sean de Marte y las mujeres, de Venus; todos somos de África, decía él y, de igual manera, puede plantearse que no es por completo verdad que los humanos *sólo* seamos, por ejemplo, unos de origen anglosajón y otros, latinos; unos musulmanes y otros con raíces judeo-cristianas; unos burgueses y otros proletarios; unos urbanos y otros pertenecientes a comunidades agrarias; unos “de derecha” y otros “de izquierda”. Siendo, en efecto, todo eso y muchas otras cosas más, los humanos somos, antes que nada, humanos. Por lo tanto, las constituciones políticas de las democracias modernas pueden y deben confluir todas ellas en *los más grandes principios liberales*, diferentemente expresados, de manera tal que se reconozcan

¹ Véase Rawls, John, 1996, pp. 133-172.

y reivindiquen las libertades y derechos humanos fundamentales en cada parte del mundo. Por otro lado, la mayor o menor diversidad o pluralidad sociocultural de los componentes de una sociedad política dada, también pudiera y debiera encontrar cauces recíprocamente constructivos en un *lenguaje* común que incluya tanto una *identidad de símbolos* culturalmente influyentes en esos componentes socioculturales diversos, como una indispensable serie de *principios constitucionales eficaces* –planteados, como ya se dijo en el capítulo 13, con la estructura del “se hará esto, porque así es como son las cosas”, y no con aquella otra de que “debería hacerse esto, porque sería bueno que las cosas fueran así”–, capaces de conferir unidad de propósitos y, de nueva cuenta, una identidad cultural “a toda prueba” a los integrantes individuales e institucionales de esa sociedad política.

Centrémonos, al final de este ensayo, en ciertas situaciones por las que ha atravesado recientemente nuestro país, México. Concluyó muy accidentalmente el sexenio del presidente Vicente Fox Quesada y comenzaría el de Felipe Calderón Hinojosa con una agitadísima coyuntura postelectoral en el año 2006, acentuada por la crisis política del estado de Oaxaca –sin duda alguna, fue en extremo irónico que las instituciones y las conductas democráticas se vieran tan deterioradas en esa entidad de la República Mexicana, justo en el año del bicentenario del nacimiento de uno de los más grandes políticos liberales nacionales de todos los tiempos, Benito Juárez García–.² Pero una cosa que llamó poderosamente la atención por aquellas fechas sería el resurgimiento y el novedoso signi-

² Para un minucioso análisis de las elecciones presidenciales del 2006, véase Tello Díaz, Carlos, 2007. Tello propone y demuestra con solvencia en su libro que en México no hubo un fraude electoral y sí, en cambio, un resultado inesperado, sumamente cerrado y una delicada situación política promovida, principal aunque no exclusivamente, por el candidato que sería un mal perdedor.

ficado, en la opinión pública nacional, de las expresiones que aludían a “la derecha” y “la izquierda” políticas. Hacía tiempo que no se escuchaban con semejantes énfasis y diferentes sentidos aquellos términos y entonces volvió a ocurrir eso.

Sobre todo, sería la izquierda política mexicana la que comenzó a manejar las voces mencionadas —a través del candidato presidencial del Partido de la Revolución Democrática, Andrés Manuel López Obrador, y del vocero oficial de ese partido, Gerardo Fernández Noroña—, *como estrictos sinónimos de proyectos antagónicos e irreconciliables de nación*. Según los planteamientos de esos personajes, el triunfo electoral de “la derecha” y de “su candidato”, Felipe Calderón Hinojosa, del Partido Acción Nacional, era “moralmente imposible” —lo que quería decir que tan sólo cabía para el país la opción del triunfo electoral de “la izquierda”— y materializaba una alternativa que representaba, prácticamente, una *traición a la patria*, por promover un “modelo” supuestamente contrario a los mejores intereses e ideales del pueblo de México: el malhadado “modelo neoliberal”. Tristemente, “izquierda” y “derecha” dejarían de significar —de acuerdo con estas interpretaciones “perredistas”— opciones políticas y tendencias con toda propiedad adversarias —que, en cambio, eran ahora *enemigas*— por las que se podían pronunciar en la competencia democrática los electores mexicanos, buscando los mejores caminos y soluciones para la sociedad que ellos conforman. “La derecha” no tenía derecho a existir siquiera. Sólo la izquierda representaba la democracia, no precisamente electoral o acorde con un sufragio individual universal, secreto y directo en todos los ámbitos de la vida pública. Únicamente la izquierda era sinónimo de mexicanidad, de humanidad y de progreso político y en todos los niveles de la vida social. En la pluralidad y la multiculturalidad mexicanas no cabían, en rigor, actitudes y propuestas que proviniesen de “la derecha”.

Pero los mexicanos debemos entender que, precisamente, nuestra pluralidad sociocultural y política necesita de principios compartidos y de un lenguaje común institucional y cultural, de los que no se puede apropiar con exclusividad ninguna expresión particular de esa pluralidad. Permítasenos proponer que, hoy por hoy, “la derecha” y “la izquierda” significan en México concepciones cuasi religiosas o sagradas de la vida en general y muy en especial, de la acción política. Tan real e influyente es el tradicionalista país católico, conservador y apegado a una oficialidad que se expresa lo mismo en los medios de comunicación, que en el poder político o la actividad económica que se ampara en dicho poder, como aquel otro México que se concibe a sí mismo como “más progresista” —sin que necesariamente lo sea— y que reivindica la justicia social, la soberanía, el laicismo, el nacionalismo y hasta, curiosamente, un liberalismo en gran medida mistificado por una historia oficial que se configuró en ambientes intelectuales más bien poco liberales. Sería un proceso histórico y cultural muy complejo el que nos condujo hasta estas “derecha” e “izquierda”, pero el asunto es que a ellas habría que incorporarlas en un pluralismo cultural y político afincado en los principios constitucionales compartidos y en el lenguaje cultural e institucional común arriba mencionados.

Prácticamente, durante todo el siglo xx dominó en México la visión de que los mexicanos no somos un pueblo con una clara unidad cultural, porque nuestra diversidad sociocultural es tal que, en rigor, resulta imposible que superemos las dicotomías radicales que hablan de “buenos” y “malos” mexicanos, ricos y pobres, nacionalistas y “vendepatrias”, “conservadores” y “liberales”, indígenas y criollos, burgueses y trabajadores, etcétera. A esto contribuiría nuestro propio resentimiento estructural con su adhesión acrítica a teorías representacionistas y, muy especialmente, al marxismo clásico que prevaleció en la escena intelectual mexicana entre los años treinta

y ochenta del siglo pasado, dejando sentir sus efectos hasta la actualidad. Es sorprendente, por ejemplo, que las comunidades universitarias del país no estén todavía familiarizadas con las críticas a la *teoría del valor-trabajo* que comenzaron a desarrollarse en la escuela neoclásica de economía desde el último tercio del siglo XIX, con la teoría de la utilidad marginal, por autores como William Stanley Jevons (1835-1882), Léon Walras (1834-1910) o Carl Menger (1840-1921).

En una obra tan disímil y extraña para los estudios económicos nacionales como lo sería su libro de 1934, *La filosofía de Husserl*, el filósofo mexicano Antonio Caso (1883-1946) –autor de aquella obra tan importante y aún inexplicablemente desconocida en el contexto del pensamiento político de nuestro país, que es *La persona humana y el Estado totalitario*, de 1941– procedía a explicar que según la teoría del valor-trabajo suscrita por Adam Smith, David Ricardo, Johann Karl Rodbertus y Karl Marx, las cosas valen según el esfuerzo que cuesta producirlas.³ Esta teoría no enfatiza el aspecto “satisfacción” o consumo, sino el de “esfuerzo” o producción. Según ella, la utilidad del producto es una simple condición del valor, pero no el valor mismo. Sin embargo, de acuerdo con la teoría de la utilidad marginal propugnada por Jevons, Walras y Menger, el trabajo no puede ser el único ni el principal determinante del valor, señalaba Caso. Es necesario considerar, sobre todo, la finalidad de

³ Véase Caso, Antonio, 1972, pp. 93-95. Por otra parte, el bello libro *La persona humana y el Estado totalitario*, en el que Caso defendería la democracia liberal contra los totalitarismos nazi de la Alemania de Hitler y socialista de la Unión Soviética estalinista –de hecho varios años antes de que Karl R. Popper publicara *La sociedad abierta y sus enemigos*, de 1945 y Hannah Arendt su obra *Los orígenes del totalitarismo*, de 1951–, puede encontrarse en Caso, A., 1975, pp. 1-175.

la producción económica, que es su consumo; resulta indispensable considerar la satisfacción de las necesidades de los consumidores. Un artículo puede contar con muchísimo trabajo incorporado –trabajo “socialmente necesario”, diría Marx– pero jamás valdrá lo que según la teoría del valor-trabajo debiera costar, si no satisface una necesidad en el consumo. Las cosas son valiosas según sean útiles para los consumidores. El valor depende de una necesidad específica en determinada circunstancia y de cierta utilidad en determinado momento. “La utilidad de la última unidad poseída determina (el valor) de todas las demás”, sentenciaba Caso. Por ello se conoce a esta concepción del valor como la *teoría de la utilidad marginal*. Conforme a ella –agregaríamos nosotros– el valor de las mercancías se comporta en nuestro mundo actual, eminentemente consumista y globalizado, en general como el de “la última Coca-cola del desierto”. Ésta podrá valer muy poco en una esquina de la ciudad de México o de Nueva York, donde se piensa que valdrá justo lo que costó producirla, pero su precio alcanzará niveles estratosféricos si se la ofrece en un calurosísimo desierto.

Y Antonio Caso sumaría el argumento precedente en contra del marxismo, a todas aquellas otras críticas que articuló sobre él, en libros como *La filosofía de la cultura y el materialismo histórico*, de 1936,⁴ o el ya mencionado *La persona humana y el Estado totalitario*. Caso contribuyó de manera notable a esclarecer el siguiente orden de razonamiento, con respecto a esa teoría tan decididamente representacionista: si la noción del valor-trabajo es objetable en los términos marginalistas de la escuela neoclásica de economía, entonces la lucha de clases es, asimismo, muy cuestionable, porque deja de tener sentido hablar de una explotación objetiva e ininten-

⁴ Véase Caso, A., 1985, pp. 94-199.

cional del proletariado, por parte de la “clase capitalista”. Si la lucha de clases carece del papel fundamental que Marx le adjudicaría en la historia de la humanidad, entonces no deben “absolutizarse” o extrapolarse radicalmente las divisiones culturales entre los seres humanos, miembros de una sociedad política dada. Éstos no son “enemigos de clase”, con intereses irreconciliables y enfrentados “a muerte”; no son, por así decirlo, de Júpiter unos y otros de Urano. Todos son del planeta Tierra; todos son seres humanos con diferentes concepciones culturales y políticas del mundo, que necesitan encontrar los modos de concretar una coexistencia pacífica y constructiva y una superación de sus problemas comunes haciendo uso del sentido común, el cual no debe confundirse con las mentalidades colectivas, sino que puede concebirse como una facultad humana capaz de alcanzar esa coexistencia por medio de la muy sensata democracia liberal.

En resumidas cuentas, aceptemos que México es un país culturalmente plural y que la resolución de sus más importantes problemas de todo orden, así como su desarrollo socioeconómico y político integral, no pasarán por la exclusión de alguna de sus vertientes ideológicas sustanciales. Es indispensable reconocer que corresponde a los tan diversos ciudadanos mexicanos ir adoptando las opciones que consideren más adecuadas para resolver esos problemas acuciantes, por medio de procedimientos cabalmente democráticos que se identifiquen con un ideario liberal esencial que conviene a todos los divergentes puntos de vista, y que se enraiza no en otra cosa que en el sentido común de esos ciudadanos y en su conciencia de que ellos pueden conformar un Estado-nación que sirva a todos sus componentes culturales. Quizás lo primero tenga que ser enterarse de nuevas tesis y enfoques cuestionadores de los modos de pensar habituales en México, con su fortísima carga de representacionismos teóricos, resentimiento estructural y viejos mitos y concep-

ciones que no hacen sino dificultar los avances requeridos. Y tal vez lo segundo consista en admitir que un más genuino progresismo, un más auténtico pensamiento “de izquierda” sería, sencillamente, el que esté en favor del sentido común o la sensatez o, en otras palabras, del ideario político y humanitario propia y más ampliamente liberal; el que se encuentre en pro de la democracia liberal, los derechos humanos, las libertades políticas básicas y la responsabilidad política y social de todos los ciudadanos y de los gobernantes.

Con estas reflexiones llegamos, pues, hasta el final del presente ensayo sobre el sentido común y la democracia; justamente, esa democracia moderna de tipo constitucional y electoral, promotora del imperio de la ley, la defensa de las libertades y los derechos y la nivelación de las oportunidades entre los ciudadanos, así como de su desarrollo en todos los ámbitos, que es todavía en el mundo “el menos común de los gobiernos” y que lo seguirá siendo en el sentido de que ella consiste, especialmente, en un proyecto siempre perfeccionable y un ideal que jamás tendrá una realización por completo satisfactoria. Hemos dicho en estas páginas que la democracia es “de sentido común”; es el gobierno más sensato que hayan ingeniado o “descubierto” los seres humanos. Pero para afirmar ello, es menester comprender al sentido común como lo concebiría quien se puede considerar hoy como el padre de la moderna filosofía sensocomunista, el escocés Thomas Reid.

A partir de Reid resulta factible plantear que el sentido común es, en una primera instancia, esa forma humana de percibir el mundo, así como de entenderlo y de actuar en él, que evolucionaría en nosotros, los seres humanos, para hacer posible una infinidad de culturas asimismo evolutivas y que nos permite acceder hasta lo que, en último término, es también el sentido común, a saber, buen sentido, sensatez, razonabilidad o “juiciosidad”. Un gran aporte del sentido común, tanto “común” como “sensato”, es propiamente su reivindicación de

una noción no representacionista del conocimiento humano, que indica que éste es un conjunto de interpretaciones conclusivas sobre las cosas y los hechos del mundo, aunque interpretaciones que se acercan mayor o menormente a la verdad y que tan sólo son mejores o peores que otras; interpretaciones o aproximaciones convincentes y sostenibles que, por lo tanto, invitan a evitar ideas dogmáticas sobre lo real, que asuman y que estén convencidas de verdades absolutas y falsedades execrables. El sentido común y su antirrepresentacionismo equivalen al mejor antídoto contra toda clase de dogmatismos y fanatismos. Ellos han impulsado a la democracia entre los seres humanos; han promovido la forma de gobierno de las sociedades políticas apoyada en la igualdad natural y la libertad de aquellos seres, a la que éstos pueden y deben acceder si es que desean vivir y prosperar de una manera sensata. La democracia significa una renuncia a utopías bienintencionadas, pero infundadas, irrealizables y, finalmente, insensatas.⁵ Es la adopción razonable de procedimientos que posibilitan la vida de los individuos en libertad, poseedores de una dignidad y capaces de hacer y de realizar proyectos.

Pero si el sentido es común es lo que aquí se ha dicho, entonces hay una naturaleza humana que trasciende sus múltiples expresiones culturales; que va más allá de y que ha fundado, con su evolución constatable, a una inmensa cantidad de culturas y hasta civilizaciones humanas, siempre con rasgos a veces acordes y a veces contrarios al sentido común, en general expuestas a un contacto que, cuando se lleva a cabo sensatamente, conduce a la difusión de técnicas y procedimientos comunicables y aprovechables por seres

⁵ Muy paradigmáticamente, por ejemplo, la utopía socialista, de la cual no se puede seguir hablando y escribiendo como si la obra de Hannah Arendt jamás hubiera existido.

culturalmente diversos, aunque biológica, psicológica y sociológicamente emparentados, por ser todos ellos humanos. La historia de las culturas humanas puede entenderse no sólo como un proceso evolutivo de adaptación y de ensayos y errores, en aras de sobrevivir y de prosperar, sino como un esfuerzo de comprensión de la propia y evolutiva naturaleza humana y de conducirse cada vez más de acuerdo con ella, para ser progresivamente más humanos, a pesar de que los mismos avances de la técnica en todos los terrenos, nos expongan siempre a una deshumanización y a nuevas y peores formas de opresión y crueldad. Aquel esfuerzo, sin embargo, ha impulsado a la democracia y la señala como el puerto de llegada para seres humanos que sólo quieren vivir como tales; como seres que intentan reivindicar para sí una dignidad que acaso su pasado insensato ha podido cuestionar.

En la ruta universal de la democracia ha habido numerosos obstáculos. El mundo político del pasado humano fue en general autocrático, excluyente, intolerante y bastante arbitrario, por no agregar que se desenvolvería además en medio del sexismo, el racismo, la explotación, el esclavismo y otras estructuras sociales y formas institucionales quizás históricamente explicables y convenientes, pero sin duda absurdas e insensatas. Hubo que cobrar conciencia de la libertad individual y de sus consecuencias, concentradas en la responsabilidad moral de todos los ciudadanos. Las teorías del contrato social, abundantes desde la modernidad posterior al derrumbe de toda expresión de medievalismo, se hicieron cada vez más liberales y comenzaron a hablar de una autoridad política que no sería erigida para aplastar a los gobernados e impedir que se destrozaran a sí mismos, sino para resguardar sus intereses; sus derechos; su propiedad. A partir de los primeros autores liberales clásicos, desde Locke hasta John Stuart Mill —y entre los que figuraría el gran filósofo del sentido común, Thomas Reid—, se abrió camino la teoría del Estado liberal moderno

y contemporáneo, que lo define como constitucionalista y democrático de la mejor manera posible, es decir, aquella electoral y representativa —de ninguna manera asambleísta y “popular”—. Este Estado ha logrado validar el útil y sano imperio de la ley —*the rule of law*— y ha hecho avances significativos en materia de nivelación de oportunidades para todos los ciudadanos libres, excepto en aquellas amplias regiones del mundo donde ha tenido que enfrentar la terrible oposición del resentimiento estructural. Sin embargo, ese mismo resentimiento fue derrotado en las sociedades liberales hoy más consolidadas y, presumiblemente, cederá terreno ante otras nuevas, en la medida en que sus promotores aglutinen las fuerzas de quienes son verdaderamente los responsables de la construcción de esas sociedades, a saber, los ciudadanos que existen potencialmente en los miembros de la exitosa especie *Homo sapiens sapiens*.

Y en este proceso, México no será la excepción. Vive ya entre nosotros una auténtica democracia incipiente y cada vez será más difícil opacarla mediante seductores señuelos que se disfracen con sus ropas. Trabajemos porque los mexicanos nos reconozcamos como tales y aprendamos a convivir constructivamente, con todas nuestras sanas y enriquecedoras diferencias, las cuales son heterogeneidades y no deben equivaler a desigualdades. Será necesario, al menos, depurar y armonizar nuestra Constitución Política; revalorar y darle vigencia al estado de derecho; nivelar las oportunidades económicas favoreciendo la productividad y la buena administración; impulsar la tolerancia y el respeto a los derechos y libertades de todas clases. Aquí también urge reivindicar al sentido común bien o mejor entendido. Con sensatez haremos que la democracia se convierta en nuestra habitual forma de gobierno y de existencia política. Si México no opta juiciosamente por profundizar y perfeccionar su democracia constitucional y moderna, jamás encontrará las maneras de hacerse viable.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah (1978), *The Life of the Mind*. Harcourt Brace & Co., Nueva York.
- (1989), *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Aristóteles (1973), *Política*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 70, México.
- Balmes, Jaime (1991), *El criterio*. Espasa-Calpe Mexicana, Colección Austral 71, México.
- (1993), “Filosofía Fundamental”, en *Obras completas de José Gaos*, Volumen 5, UNAM, México.
- Berkeley, George (1996), *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Oxford University Press, Oxford y Nueva York.

- Broadie, Alexander (2004), “Reid in Context”, en Cuneo, Terence y René van Woudenberg, *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge University Press, Nueva York, pp. 31-52.
- Campbell Fraser, A. (1898), *Thomas Reid*. Oliphant Anderson & Ferrier, Edimburgo y Londres.
- Caso, Antonio (1972), “El acto ideatorio y la filosofía de Husserl”, en *Obras completas*, Volumen VII, Dirección General de Publicaciones de la UNAM, México, pp. 1-118.
- (1975), “La persona humana y el Estado totalitario”, en *Obras completas*, Volumen VIII, Dirección General de Publicaciones de la UNAM, México, pp. 1-175.
- (1985), “La filosofía de la cultura y el materialismo histórico”, en *Obras completas*, Volumen X, Dirección General de Publicaciones de la UNAM, México, pp. 94-199.
- Centeno, Miguel Ángel (Inédito), “El liberalismo y la buena sociedad en el mundo ibérico”, en Hernández Prado, José (coordinador), *Heterodoxias liberales. Aproximaciones teóricas e históricas al liberalismo*, México.
- Cosío Villegas, Daniel (1998), *La Constitución de 1857 y sus críticos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Cuneo, Terence y René van Woudenberg (2004), *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge University Press, Nueva York.
- Durkheim, Émile (1989), *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*. Traducción

- española de Santiago González Noriega, Alianza Editorial, México.
- (1999), *De la división del trabajo social*. Traducción de Carlos G. Posada. Colofón, México.
- Forguson, Lynd (1989), *Common Sense*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Fruchtman Jr., Jack (2003), “Foreword” a *Common Sense, Rights of Man and Other Essential Writings of Thomas Paine*. A Signet Classic, Nueva York.
- Giddens, Anthony (2001), *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*. Traducción al español de Salomón Merener, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- González de Luna, Eduardo M. (2004), *Filosofía del sentido común. Thomas Reid y Karl Popper*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Haakonssen, Knud (1990), “Introduction” a Reid, Thomas, *Practical Ethics. Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and Law of Nations*. Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey, pp. 1-99.
- Hale, Charles A. (1991), *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Traducción de Purificación Jiménez. Editorial Vuelta, México.
- Herman, Arthur (2003), *The Scottish Enlightenment. The Scots’ Invention of the Modern World*. Fourth Estate, Londres.

Hernández Prado, José (2002), *Sentido común y liberalismo filosófico. Una reflexión sobre el buen juicio a partir de Thomas Reid y sobre la sensatez liberal de José María Vigil y Antonio Caso*. Publicaciones Cruz O.-UAM-Azcapotzalco, México.

— (2003), “Sentido común y sociología. Hacia una comprensión ‘sensocomunista’ de la modernidad”, en Guitián Galán, Mónica y Gina Zabudovsky Kuper (coordinadoras), *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*. Ediciones Casa Juan Pablos-Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/UNAM, México, pp. 53-80.

— (2005), “Estudio introductorio” a Vigil, José María, *Textos filosóficos*. UAM-Azcapotzalco, Colección Ensayos 13, México, pp. 7-84.

— (2006), *Epistemología y sentido común*. División de CSH, UAM Azcapotzalco, México.

Hernández Prado, José, coordinador (Inédito), *Heterodoxias liberales. Aproximaciones teóricas e históricas al liberalismo*. México.

Holmes, Stephen (1995), *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.

Hume, David (1962), *A Treatise of Human Nature*. Book I. Fontana/Collins, Glasgow.

— (1972), *A Treatise of Human Nature*. Books II and III. Fontana/Collins, Glasgow.

- James, William (1992), *Pragmatism in Focus*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Kant, Immanuel (1978a), *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 246, México.
- (1978b), *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*. Traducción de Manuel Besteiro. Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 246, México.
- (1980), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 212, México.
- Krueger, Alan B. (2003), “Introduction” a Smith, Adam, *The Wealth of Nations*. Bantham Classic, Nueva York, pp. xiv-xv.
- Laudan, Larry (1977), *Progress and Its Problems. Toward a Theory of Scientific Growth*. University of California Press, Berkeley.
- (1990), *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. The University of Chicago Press, Chicago y Londres.
- (2001), “El desarrollo y la resolución de las crisis epistemológicas: estudios de caso en la ciencia y el derecho durante el siglo xvii”, en *Signos filosóficos*, número 5. Traducción de José Hernández Prado y Larry Laudan, enero-junio, pp. 83-119.
- Leibniz, G. W. (1977), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Traducción de Javier Echeverría Esponda. Editora Nacional, Madrid.

- Livi, Antonio (1995), *Crítica del sentido común. Lógica de la ciencia y posibilidad de la fe*. Traducción de Tomás Melendo Granados, Ediciones Rialp, Madrid.
- Locke, John (1979), *Ensayo sobre el gobierno civil*. Traducción de Amando Lázaro Ros. Aguilar Ediciones, Madrid.
- (1982), *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Traducción de Edmundo O’Gorman. Fondo de Cultura Económica, México.
- Marías, Julián (1973), *Historia de la filosofía*. Revista de Occidente, Madrid.
- Marx, Karl (1978), *El capital. Crítica de la economía política*. Traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI Editores, México.
- Maturana, Humberto (1994), “11. La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas”, en Watzlawick, Paul y Petert Krieg (compiladores), *El ojo del observador*. Gedisa Editorial, Barcelona, pp. 157-194.
- McGinnis, J. O. (1997), “The Human Constitution and Constitutive Law: A Prolegomenon”, en *Journal of Contemporary Legal Issues*, Vol. 8, pp. 211-239.
- Montesquieu (1987), *Del espíritu de las leyes*. Traducción de Nicolás Estévanez. Editorial Porrúa, Colección Sepan cuantos... 191, México.
- Moore, G. E. (1993), *Selected Writings*. Routledge, Londres y Nueva York.

- Nagao, Shinichi (2003), “The Political Economy of Thomas Reid”, en *Journal of Scottish Philosophy*. Volumen 1, núm. 1, Primavera, pp. 21-33.
- Peirce, C. S. (1955), *Philosophical Writings of Peirce*. Dover Publications, Nueva York.
- Pinker, Steven (2002), *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*. Viking Penguin, Nueva York.
- Popper, Karl R. (1991), *Conjeturas y refutaciones*. Traducción de Néstor Míguez. Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona.
- Rawls, John (1996), *Political Liberalism*. Columbia University Press, Nueva York.
- Reid, Thomas (1990), *Practical Ethics. Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and Law of Nations*. Editado de los manuscritos y con una introducción por Knud Haakonssen. Princeton University Press, Princeton, Nueva Jersey.
- (1997), *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense. A Critical Edition*. Editado por Derek R. Brookes. Edinburgh University Press, Edimburgo.
- (1998), “Lecciones sobre las bellas artes”. Traducción de Jorge Arregui, en *Contrastes*, Universidad de Málaga, Volumen III, pp. 355-384.
- (2002a), *Essays on the Intellectual Powers of Man. A Critical Edition*. Editado por Derek R. Brookes. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

- (2002b), *The Correspondence of Thomas Reid*. Editado por Paul Wood. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- (2003), *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*. Versión castellana e introducción de José Hernández Prado. UAM-Azcapotzalco, Colección Ensayos 5, México.
- (2004), *Una investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común*. Traducción de Ellen Duthie. Editorial Trotta, Madrid.
- (2005), *Del poder*. Traducción e introducción de Francisco Rodríguez Valls. Ediciones Encuentro, Madrid.
- (2006), *Essays on the Active Powers of the Human Mind, Etc.* Editados por G. N. Wright. Kessinger Publishing, Montana.
- Ritzer, George y Douglas J. Goodman (2004), *Modern Sociological Theory*. Mc Graw Hill, Nueva York.
- Ruiz Harrell, Rafael (2006), “La política y sus víctimas”, en diario *Reforma*, Opinión, p. 15, 18 de noviembre, México.
- Schutz, Alfred (1995), *El problema de la realidad social*. Editado por Maurice Nathanson. Traducción al español de Néstor Míguez, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- Shaftesbury (1995), *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*. Estudio introductorio, traducción y notas de Agustín Andreu. Pre-textos, Valencia.

- Singer, Peter (1981), *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*. Farrar, Straus & Giroux, Nueva York.
- Silva-Herzog Márquez, Jesús (2006), *La idiotez de lo perfecto. Miradas a la política*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Smith, Adam (2003), *The Wealth of Nations*. Bantam Classic, Nueva York.
- Stewart, Dugald (2006), “Account of the Life and Writings of Thomas Reid, D.D.”, en Reid, Thomas, *Essays on the Active Powers of the Human Mind, Etc.* Editados por G. N. Wright. Kessinger Publishing, Montana.
- Tashi, Yoritomo (1953), *El sentido común en doce lecciones*. Traducido del japonés al castellano por B. Dangennes, Editorial Américalee, Buenos Aires.
- Tello Díaz, Carlos (2007), *2 de julio*. Editorial Planeta Mexicana, México.
- Vigil, José María (2005), *Textos filosóficos*. Edición y estudio introductorio de José Hernández Prado. UAM-Azcapotzalco, Colección Ensayos 13, México.
- Weber, Max (1977), *Economía y sociedad*. Traducción de José Medina Echavarría et al. Fondo de Cultura Económica, México.
- (1978), *Ensayos sobre metodología sociológica*. Traducción al español de José Luis Etcheverry, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1984), *El político y el científico*. Traducción de Francisco

Rubio Llorente. Alianza Editorial, El libro de Bolsillo 71, Madrid.

Wolsterstorff, Nicholas (2001), *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge University Press, Nueva York.

Wood, Paul (2001), “Who was Thomas Reid”, en Reid Studies. An International Review of Scottish Philosophy, Volumen 5, núm. 1, Otoño de 2001, pp. 35-51.

Índice de nombres

Acton, John Emerich Edward Dalberg:21

Adams, John:157

Adán: 95

Aquino, Tomas de (Santo):38

Arendt, Hannah:43,44,189,193

Aristóteles:19,38,70,91

Arregui, Jorge V.:44

Arthur, Archibald:124

Bacon, Francis:64

Balmes, Jaime:42

Bambirra, Vania:171

Beanblossom, Ronald:43

Beattie, James:42,48

Bentham, Jeremy:42

Berkeley, George:30,41,42,57,58,69,70,92

Berington, Joseph:125

Berlin, Isaiah (Sir):15,16,18

Blair, Hugh:123

Boas, Franz:107-108

Bourdieu, Pierre:25,28

Broadie, Alexander:43,47

Brookes, Derek R.:43

Brown, Donald E.:112

Buccleuch, Tercer Duque de:48

Buffier, Claude:38

Calderón Hinojosa, Felipe:186,187

Campbell, George:42

Campbell Fraser, A.:45

Carlyle, Alexander:123

Caso, Antonio:175,189-190

Centeno, Miguel Ángel:169-171
Chomsky, Noam:81-82,112
Churchill, Winston (Sir):19,21
Cicerón, Marco Tulio:38
Cleghorn, Robert:126
Comte, Auguste:70
Condillac, Étienne Bonnot de:39
Condorcet, Jean-Antoine (Marqués de):39
Constant, Benjamin:156
Copenhaver, Rebecca:43
Cosío Villegas, Daniel:170
Cousin, Victor:42
Cuneo, Terence:43-44, 47
D'Alembert, Jean le Rond:39
Darwin, Charles:63
Dawkins, Richard:101
Descartes, René:41,91
Diamond, Jared:113
Diderot, Denis:39

Durkheim, Émile:25,26-29,31-34,70,89,103,107

Duthie, Ellen:44,48

Dryden, John:90

Einstein, Albert:63,85

Engels, Friedrich:28,70

Epicteto:135

Ferguson, Adam:39,123

Fernández Noroña, Gerardo:187

Forguson, Lynd:43

Fox Quesada, Vicente:186

Freud, Sigmund:63

Fruchtman Jr., Jack:40

Galilei, Galileo:39

Gerard, Alexander:42

Giddens, Anthony:25,28,31-34

González de Luna, Eduardo M.:72

Goodman, Douglas J.:97

Gordon, Charles:42

Gramsci, Antonio:25

Guevara, Ernesto “Che”:178

Gutiérrez, Alberto “Korda”:178

Haakonssen, Knud:43,121-124,127,135,138

Haldane, John:43

Hale, Charles A.:170

Hamilton, Alexander:156

Hamilton, William (Sir):42

Hay, George:125

Hayek, Friedrich August Von:163

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm:70

Heidegger, Martin:91

Hernández Prado, José:41,59,110,170,173

Herman, Arthur:39,125-126,133

Hitler, Adolf:85, 189

Hobbes, Thomas:90,157

Holmes, Stephen:20,73,115,128,158-165,167-168

Home, John:123

Home Kames, Henry (Lord):123

Horacio Flaco, Quinto:38

Hume, David:39,41-42,48,57-58,66-67,69-70, 88-89,92,122,127-

128,134-165,138,142-151,153-157

Husserl, Edmund:30,92,189

Hutcheson, Francis:39,123

Irons, Jeremy:138

James, William:43

Jefferson, Thomas:126,156,163,165

Jevons, William Stanley:189

Joffé, Ronald:138

Juárez García, Benito:50,186

Juvenal, Décimo Junio:38

Kant, Immanuel:30,43-45,48,50,54,70,92,128

Krueger, Alan B.:48,151

Laudan, Larry:68,115

Lehrer, Keith:43

Leibniz, Gottfried Wilhelm:80

Lincoln, Abraham:20-21

Livi, Antonio:38,44

Locke, John:39,42,66,69-70,80,88-89,92,131-132,154,156-157,164,194

López Obrador, Andrés Manuel:187

Lucrecio, Caro Tito:38

Madison, James:133,156-157,164-165

Marías, Julián:92

Marini, Ruy Mauro:171

Marx, Karl:25,28,33,70,124,253-154,179,189-191

Maturana, Humberto:72

McGinnis, John:156

Menger, Carl:189

Mill, John Stuart:42,89,128,162-163,194

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, Barón de:126,132-133,138

Moore, George Edward:43

Moro, Tomás:124,136,140

Mozart, Wolfgang Amadeus:116

Newton, Isaac (Sir):39,63,122

Niro, Robert de:138

Paine, Thomas:40,156,164-165

Panza, Sancho:49,179

Peirce, Charles Sanders:42,47,93-94,95

Pinker, Steven:19,79-85,88-94,97,99-101,103-105,107,109,111-115,156-157,179,185

Platón:70,91

Popper, Karl R.:68,71-72,189

Quijote, Don:179

Quintiliano, Marco Fabio:38

Rawls, John D.:185

Redekop, Benjamin:43

Reid, George:125

Reid, Thomas:39,42-45,47-59,61,63-70,72,75,78,81-82,94-97,100,119,142,144-148,150-151,154-157,164,170,174,177,192,194

Reid-Carmichael, Martha:47

Ricardo, David:189

Ritzer, George:97

Robertson, William:123

Rodbertus, Johann Karl:189

- Rodríguez Valls, Francisco:44
- Rousseau, Jean-Jacques:39,89-90
- Ruiz Harrell, Rafael:175-176
- Ryle, Gilbert:91
- Santos, Theotonio dos:171
- Schopenhauer, Arthur:70
- Schutz, Alfred:25,28-33,68,92
- Séneca, Lucio Anneo:38
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper (3er Conde de):38
- Shinichi, Nagao:124
- Sierra, Justo:170
- Silva-Herzog Márquez, Jesús:15-16,18
- Simmel, Georg:89,107
- Simplicio:135
- Singer, Peter:105
- Skinner, B. F.:89
- Small, William:125
- Smith, Adam:39,47-48,122-123,126-128,134-135,138,142-145,147-
149,151-157,162,172,189

Sócrates:108

Sowell, Thomas:113

Spencer, Herbert:89,97

Spinoza, Baruch:128

Stewart, Dugald:39,42,122,127

Stewart, John:42

Tashi, Yoritomo:23

Tello Díaz, Carlos:186

Trivers, Robert:101

Tocqueville, Alexis de:156

Vico, Giambattista:38

Vigil, José María:170

Voltaire, Francois Marie Arouet (llamado):23,39,138

Walras, Léon:189

Watson, John B.:89

Weber, Max:32-33,92,107,150,157,173

Wen Jiabao:17

Wilberforce, William:124

Wilson, James:126

Wolff, Christian:48

Wolsterstorff, Nicholas:43

Wood, Paul:43,47,121-122,126-127

Woudenberg, René van:43-44,47

Zapata, Emiliano:50

El menos común de los gobiernos...

Se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2007
en los talleres de Estirpe, concepto e imagen.
Lucas Alemán núm. 30, piso 2, col. Obrera
México, D.F., tels. 5588 8033, 5761 3385

Formato de Papeleta de Vencimiento

*El usuario se obliga a devolver este libro en la fecha
señalada en el sello mas reciente*

Código de barras. 2893525

FECHA DE DEVOLUCION

UAM
B1537
H4.76

2893525
Hernández Prado, José.
El menos común de los gob

7



2893525

COLECCIÓN ENSAYOS

4

Luis Salazar Carrión
El síndrome de Platón
¿Hobbes o Spinoza?

5

Thomas Reid
La filosofía del sentido común

6

Leon Battista Alberti
Tratado de pintura

7

César Rodríguez Chicharro
Alfonso Reyes y la Generación
del Centenario

8

Javier Rico Moreno
Pasado y futuro en la historiografía
de la Revolución mexicana

9

Ma. del Carmen Gómez Pezuela
Tres aproximaciones a la obra de Julio Torri

10

Juan Araujo González
El concepto fiabilidad en Anthony Giddens
Análisis y crítica de una alternativa
en la teoría sociológica

11

Marco Estrada Saavedra
Pensando y actuando en el mundo
Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt

12

Rosalía Velázquez Estrada
México en la mirada de John Kenneth Turner

13

José María Vigil
Textos filosóficos

14

Javier Covarrubias
Tecnología de la imaginación

15

Silvia Pappe
Estridentópolis: urbanización y montaje

Este libro es, con toda propiedad, un ensayo —ensayo en el sentido habitual de la palabra; es decir, un ejercicio de reflexión conjetural, más o menos articulado, completo y argumentado— sobre la relación entre el sentido común y la democracia como sistema o modo de gobierno. Propone que las sociedades modernas de todo el mundo han arribado a la democracia liberal, de tipo electoral y constitucional, como un asunto de sentido común o de sensatez, buen sentido o buen juicio, que justo las ha conducido hasta la forma de régimen típica de una modernidad política, económica y cultural.

Afirmar que la democracia liberal moderna es ante todo un producto del sentido común, obliga a examinar la importante cuestión acerca de en qué consiste dicho sentido. El presente ensayo busca apoyarse, así, en las pesquisas de un gran filósofo del siglo XVIII, el escocés Thomas Reid, considerado en la actualidad como el iniciador de la moderna filosofía del sentido común. Es a partir de él —y de otros autores posteriores— que intenta esclarecerse la noción de este sentido, a fin de comprender cómo es que se establecen y consolidan por él las democracias liberales modernas. Por supuesto, una de las tesis subyacentes dirá que si les ha costado mucho trabajo a las sociedades arribar hasta la democracia y fortalecerla de modos eficientes y redituables, ello se debe acaso a una explicable, pero lamentable y resoluble falta de sentido común o de sensatez.